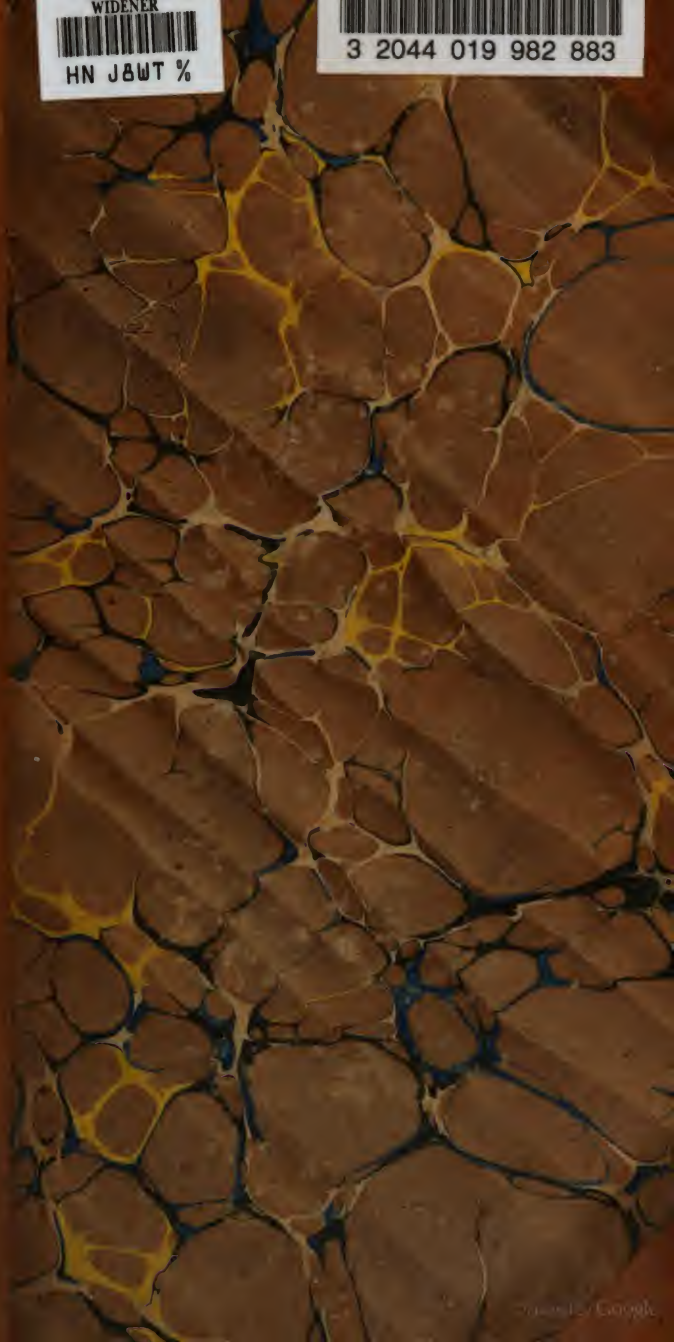
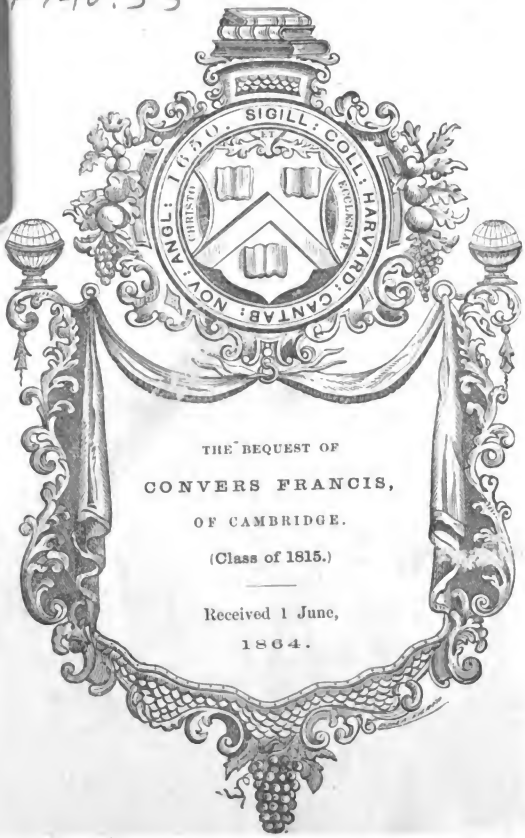
WIDENER
HN J8WT %
3 2044 019 982 883



Digitized by Google

184.26

P140.55



THE BEQUEST OF
CONVERS FRANCIS,
OF CAMBRIDGE.
(Class of 1815.)

Received 1 June,
1864.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

C. Francis -

1853.

Digitized by Google

CP 140.55

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

ZWÖLFTER BAND.

JAHRGANG 1853.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1853.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des zwölften Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Schweizer, Der Pajonismus. Ein Beitrag zur Beleuchtung der reformirten Dogmatik 1

II. Baur, Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Markusevangelium 54

III. Zeller, Das theologische System Zwingli's in seinen Grundzügen dargestellt 94

IV. Zeller, Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium, welche in den Auszügen gnostischer Schriften in dem pseudo-origenistischen ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων vorkommen . 144

V. Baur, Ueber die Philosophumena Origenis, insbesondere ihren Verfasser 152

Zweites Heft.

I. Schweizer, Der Pajonismus. Ein Beitrag zur Beleuchtung der reformirten Dogmatik (Fortsetzung und Schluss) . . 163

II. Hilgenfeld, Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung 192

III. Zeller, Das theologische System Zwingli's in seinen Grundzügen dargestellt (Fortsetzung) 245

IV. Krauss, Die sogenannte „neuere Theologie“ . . . 294

Drittes Heft.

I. Keim, Wolfgang Richard, der Ulmer Arzt, ein Bild aus der Reformationszeit 307

II. Planck, Ueber das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht 374

Digitized by Google

Seite

III. Köstlin, Ueber den Hebräerbrief, mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben 410

IV. Baur, Die Hippolytus-Hypothese des Hrn. Ritter Bunsen 428

Viertes Heft.

I. Zeller, Das theologische System Zwingli's in seinen Grundzügen dargestellt (Schluss) 445

II. Planck, Ueber das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht (Schluss) 560

Digitized by Google

I.

Der Pajonismus.

Ein Beitrag zur Beleuchtung der reformirten Dogmatik.

Von

Prof. Dr. Alex. Schweizer.

Die dogmatischen Streitigkeiten, welche innerhalb einer Kirche ganze Zeitalter bewegt haben, sind in der Regel den dogmatischen Hauptfragen so bestimmt zugewendet, dass man aus den Gegenständen des Streites die innerste Lehreigenthümlichkeit einer Kirche leicht erkennen kann. Dieser Satz ist anerkannt für die ältere Kirche, die mehr theologischen Streitigkeiten der alt orientalischen, die mehr anthropologischen der alt occidentalischen Kirche gelten als charakteristisch für die eigenthümliche Grundrichtung des betreffenden Kreises; ebenso gibt sich die Besonderheit der mittelalterlichen Scholastik zu erkennen in den ihr angehörigen dogmatischen Controversen, und nicht minder das Reformationszeitalter in seinen Streitigkeiten.

Auch die neuerdings viel verhandelte Frage über die besondere Eigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffes lässt sich nicht vollständig lösen, ohne dass die Verschiedenheit der auf beiden Seiten vorgekommenen innern Lehrstreitigkeiten in Anschlag gebracht wird, und zwar vor Allem die eigentlich dogmatischen; denn die mehr praktischen über Kirchenverfassung, Verhalten zu andern Konfessionen oder zum Staate, wie die adiaphoristischen, interimistischen Streitigkeiten in Deutschland, oder die Reibungen der

Digitized by Google

Episcopalen und Presbyterianer, Conformisten und Nonconformisten in England, geben nur mittelbar Aufschluss über unsere Frage.

Wie schon anderwärts erwähnt worden [1]), verrathen die innerhalb des lutherischen Protestantismus geführten Streitigkeiten einen andern oder vielmehr anders gestalteten Mittelpunkt des Lehrbegriffs als die innerhalb des reformirten. Dort ist es das Materialprincip der Rechtfertigung allein durch den Glauben, welches Streit über das Verhältniss zum Gesetze im Antinomismus, über die Mitwirkung zum gläubig aufgenommenen Heilsobjekt im Synergismus, über das Verhältniss der Rechtgläubigkeit zum werkthätigen Leben im Pietismus erregt hat; auf ein anders gefasstes Centrum deuten hingegen die reformirten Lehrstreitigkeiten hin, die Reaktion eines Castellio [2]), Boslec u. A. wider die Gnadenwahl, dann die arminianischen, amyraldistischen, pajonistischen Streitigkeiten, über die Einwirkung Gottes auf die Bekehrung des Menschen und über die Abhängigkeit des Menschen. Das bewegende Princip ist das theologisch gefasste desselben Protestantismus, welcher im Lutherthum die anthropologische Fassung voranstellt. Hier Glaube, dort Gnade sind die in erster Linie leitenden Begriffe, Rechtfertigung und Gnadenwahl.

Die Gründe liegen sehr nahe, warum dem Lutherthum die Mystik, der reformirten Lehre die philosophirende Reflexion näher zur Seite geht, nicht mit dem, vielmehr in Deutschland entstandenen Rationalismus zu verwechseln; warum die unitarischen Fragen und Häresien näher dem reformirten Boden erwacht sind, die philosophische Reflexion des Ramus und Cartesius hier vorzüglich Eingang gefunden, ja die cartesianischen Ideen vielleicht nicht blos benutzt, sondern mit producirt sind durch reformirt theologisches Leben.

Die arminianischen Streitigkeiten sind allbekannt, der Amyraldismus ist neuerdings dargestellt worden [3]), der Pajo-

1) Meine Glaubenslehre der evang. reform. Kirche I. §. 10.
2) Meine Darstellung Castellio's in den theol. Jahrbüchern 1851. 1.
3) Meine Abhandlung über Moses Amyraldus. Theol. Jahrbücher 1852. I. und II.

Digitized by Google

nismus bedarf einer neuen Bearbeitung, am besten in Form wesentlich vollständiger Berichterstattung. In Pajons Lehre charakterisirt sich das Interesse des reformirten Lehrbegriffs für die göttliche Einwirkung und ebenso bestimmt die Geneigtheit, diese Dogmen auf den Boden allgemeiner philosophischer Reflexion zurückzuführen oder doch mit dieser zu vermitteln. Nur in der reformirten Kirche ist eine solche Richtung möglich gewesen.

Pajon ist nichts weniger als zufällig auf seine Ideen gekommen, auch ist das Urtheil deutscher Theologen, dass seine Lehre aus cartesianischer Philosophie entstanden sei, wenig begründet; die Keime finden sich schon bei Amyraut und Camero. Ohne Zweifel wäre die von Pajon angeregte Bewegung bedeutend geworden, wenn nicht die Ausrottung der Reformirten in Frankreich und die ungünstige Lage der Refugiés den weitern Verlauf abgeschnitten hätte. Für die äussere Kirchengeschichte darum von geringem Belang ist der Pajonismus jedenfalls von grosser innerer Bedeutung für die Dogmengeschichte, seine Darstellung zeigt uns höchst interessante Verhandlungen, an denen ein Arnauld, Nicole, ein Jurieu und Bayle sich betheiligt haben. Pajons Leben und Wirken, seine Schulen, die Quellen und Vorarbeiten für Darstellung seiner Lehre, diese selbst und ihre Beurtheilung werden uns beschäftigen.

1. Pajons Leben und Wirken [1].

Claude Pajon, geboren 1626 zu Remorantin in Nieder-Blésois aus angesehener Familie vollendete seine theologischen Studien in Saumur, wo er namentlich Amyraut's Schüler wurde. Im 24sten Jahr zum Prediger in Machenoir gewählt, ragte er durch Talent und Scharfsinn hervor. Besondere Ansichten gab er kund in einer 3. Mai 1665 vor der Provinzialsynode Anjou zu Saumur gehaltenen Predigt über 2 Kor. 3, 17., welche den heil. Geist als seine Gaben in uns mit dem Herrn

1) *De Chaufepié nouveau dictionaire historique et critique Art. Pajon.*

Digitized by Google

als seinem in uns wohnenden Bild und diesen weiterhin mit dem erwachten neuen Menschen als einerlei darstellt. Der Glaube als die wesentliche Geistesgabe sei nichts anders als die Erkenntniss Christi, diese das von Christus in uns hervorgebrachte Bild; der durch die Predigt in unsern Herzen gestaltete Herr sei der uns mitgetheilte heil. Geist, beide in uns Eine Sache, wie sie in der Trinität Ein göttliches Wesen gemein haben. Unwissenheit sei die Wurzel der Sünde, welche darum durch Vorhaltung des evangelischen Heilsobjektes gehoben wird [1]).

Dennoch wurde Pajon 1666 als Professor der Theologie nach Saumur berufen, wo zwei Jahre vorher Amyraut gestorben war. Hier gab er bald Anstoss durch seine Lehre, wurde aber von der Synode der Provinz Anjou nach einlässlicher Prüfung und langen Verhandlungen 1667 in der Führung seiner Professur geschützt. Bald indess gab er dieses Amt auf, in welchem er bei der dogmatischen Geneigtheit vieler Zeitgenossen auf Ruhe nicht hoffen konnte, und folgte einem Ruf als Prediger nach Orleans an die Stelle von Pereaux, dessen Tochter er später ehelichte. Seine erste Gattin war eine Tochter des als Freund von Amyraut bekannten Paul Testard, Predigers in Blois. Hier machte er sich um die reformirte Kirche verdient durch die 1673 erschienene, später im Haag 1683 wieder herausgegebene Beantwortung des Angriffs von Pierre Nicole. Dieses Examen du livre, qui porte pour titre Préjugez légitimes contre les Calvinistes, erwarb dem Verfasser grosse Anerkennung. In Orleans hat der nachher in der Schweiz eine mildere Theologie verbreitende, berühmte Friedrich Osterwald von Neuenburg bei Pajon viele Anregung gefunden. Inzwischen, obwohl nicht durch Schriften, verbreitete Pajon zu Orleans seine besondere Meinungen über die göttliche Mitwirkung, sowohl in der Welt überhaupt als bei der Bekehrung des Menschen, und fand Schüler, welche weniger besonnen als er selbst ihn ver-

1) Die Predigt 1666 zu Saumur gedruckt ist ausgezogen bei Chaufepié a. a. O. Note B.

Digitized by Google

dächtig machten und neue Verhandlungen über seine Lehre veranlassten. Es genügte bei damaliger dogmatischer Aengstlichkeit, dass einige Kandidaten diese Richtung als eine pelagianisch arminianische darstellten. In jener Zeit, wo reformirte Generalsynoden nicht mehr bewilligt wurden, wirkte, da ein gemeinsames perennirendes Kirchenregiment der reformirten Kirchenverfassung Frankreichs ganz fehlte, das Konsistorium der Gemeinde von Charenton oder Paris wie eine Centralauctorität. An dieses wandte sich Pajon, wider nachtheiliges Gerede Schutz suchend, und begab sich zu diesem Zwecke mit seinem Freunde Lenfant, Pfarrer zu Chatillon sur Loin am 16. Juli 1676 nach Paris zu Jean Claude, dem angesehensten Prediger dieser Gemeinde. Die Verhandlungen mit Claude führten aber zu keinem weitern Ergebniss. Da Pajons Schüler, namentlich Lenfant, Allix und Du Vidal, Pfarrer zu Tours, in Pastoralconferenzen die neue Lehre geltend zu machen fortfuhren, so traten einige der berühmtesten Theologen, die weitere Ausbreitung dieser Lehre zu hemmen, am 6. Juli 1677 bei Du Bosc in Paris zusammen, sieben Pfarrer, unter denen Daillé, Claude, und Mesnard und mit ihnen der damals in Sedan lehrende Theologe Jurieu. Sie trafen geeignete Verabredungen. Umsonst beklagte sich Pajon mit seinen Freunden, als das Gerücht von diesem Vorgange ihm zu Ohren kam, über diese geheime Konferenz von Theologen, welchen Niemand Auftrag und Vollmacht gegeben. Als nun verlautete, dass einige Kandidaten mit Pajons Ansichten erfüllt sich der nächsten Synode präsentiren würden, fanden die Prediger zu Charenton Daillé, Claude und Mesnard sich bewogen, ihrem Konsistorium davon Kenntniss zu geben, damit die Abgeordneten zur nächsten Synode orientirt würden.

Die Folge war, dass die 1677 sich versammelnden Provinzialsynoden Isle de France, Normandie, Touraine und Anjou, Berry, Bretagne, Picardie und Champagne über die Sache einlässlich verhandelten und hemmende Beschlüsse fassten, auch Mahnungen zur Wachsamkeit an die Akademien Saumur und Sedan erliessen, welche nun wirklich strenge Garantien von den Studierenden forderten.

Digitized by Google

Pajon wurde persönlich geschont, da man seinen Namen nicht nannte, konnte aber nicht umhin, einen Unwillen zu äussern, den seine Anhänger viel schroffer kund gaben. Gereizt schrieb Lenfant an Claude und suchte in einem Circularschreiben an die vornehmsten Gemeinden und Akademien sich zu vertheidigen, während Pajon dieses mündlich that wo er konnte, um den Vorwurf des Pelagianismus von sich abzulehnen. In gleicher Absicht schrieb dieser noch 1684 einen Brief an das Konsistorium von Charenton, um seinen in dogmatische Untersuchung gezogenen Schüler Le Cène zu vertheidigen.

Inzwischen waren die Massregeln des katholischen Staates wider die Reformirten immer drückender geworden. Seit der sogenannten Bekehrung Ludwigs XIV. beim Jubiläum von 1676, seit der père La Chaise sein Beichtvater geworden, hatte man Geldsummen für Apostaten ausgesetzt, und Pelisson, der reformirt geboren zum Katholicismus übergetreten war, verwaltete diese Summen in Form eines Banquiergeschäfts, Agenten ausschickend, Zeugnisse der Apostasie wie Wechsel honorirend mit 100 Frc. und darüber. Rückfällige, d. h. wieder reformirt gewordene Apostaten wurden seit März 1679 nicht mehr blos mit ewiger Verbannung, sondern auch mit Konfiskation des Vermögens bestraft; eine um so härtere Massregel, da am 17. Juni 1681 gestattet wurde, dass reformirte Kinder im Alter von 7 Jahren schon ihre Confession abschwören durften, ohne dass Eltern oder Vormünder das mindeste Hinderniss erheben konnten. Was der König, sein Beichtvater und Madame de Maintenon, die ihr reformirt Geborensein möglichst gut zu machen hatte, betrieben, fand bereitwillige Werkzeuge, die katholische Masse ward fanatisirt, und hervorragende Schriftsteller, Jesuiten wie Jansenisten, Bossuet, Arnauld, Nicole verbreiteten ihre Angriffe wider den reformirten Glauben [1]). Das 1682 vom katholischen Klerus publicirte Avertissement pastoral an alle Protestanten Frankreichs gerichtet, und mit Gepränge allen Konsistorien mitgetheilt, die Trennung von der römisch katholischen Kirche als

1) G. de Félice histoire des Protestants de France p. 372 f.

ein Unrecht darstellend, gab Pajon Gelegenheit, noch einmal sich verdient zu machen um seine Kirche durch die Remarques sur l'Avertissement pastoral avec une rélation de ce qui se passa au Consistoire d'Orleans assemblé à Bionne, quand il fut signifié une lettre de l'auteur à Messieurs du Clergé de France et une réponse à quelques difficultes, que l'on fait ordinairement aux Protestants, gedruckt zu Amsterdam 1685.

Die Aufhebung des Edikts von Nantes hat Pajon nicht erlebt, er starb kurz vor derselben am 27. Sept. 1685 in der Nähe von Orleans mit der Klage, dass die reformirte Kirche sich ihre Züchtigung selbst zuziehe durch Weigerung, die reine Wahrheit anzunehmen. So viel lag ihm an Lehren, welche er doch oft zu seiner Vertheidigung als nicht fundamental wichtig dargestellt hatte. Das Urtheil über ihn ist ein vielfach anerkennendes geblieben, über seine besonderen Lehren aber hat es sich um so ungünstiger gestaltet, weil seine Söhne und der von ihm vertheidigte Le Cène später zum Katholicismus übergetreten, andere Schüler aber bis zu socinianischen Ansichten vorgerückt sind. Jurieu indess hat seine Person von seinen Schülern Le Cène und Papin, welche vollends pelagianisch geworden seien, sorgfältig getrennt, auch Spanheim ihn billig beurtheilt.

2. Pajons persönliche Lehre.

In der 1665 zu Saumur gehaltenen Predigt hatte man doch nichts heterodoxes finden können, denn dass Sünde von Verdunkelung der Intelligenz, Erlösung von ihrer Erleuchtung ausgehe und der Wille seiner Natur nach der Einsicht folge, war in Saumur schon von Amyraut und noch früher von Camero gelehrt worden; weitere neue Ansichten aber sind in der Predigt nicht auf bestimmt erkennbare Weise entwickelt. Erst wer anderwärts her Pajons Lehre kennt, wird ihre Keime hier schon wahrnehmen, die Anfänge nämlich zu den beiden Hauptsätzen, dass in der Welt sich alles nach den anerschaffenen Kräften und Gesetzen bewege, ohne ein beständiges unmittelbares Mitwirken Gottes; sodann, dass bei der Bekehrung der heil. Geist nicht durch besondere, unmittelbare

Digitized by Google

Einwirkung neben dem Gotteswort concurrire, Läugnung also des Konkurses der Vorsehung überhaupt und speciell der unmittelbaren Einwirkung des heil. Geistes bei der Bekehrung. Es handelt sich um die vom reformirten Protestantismus in den Vordergrund gestellte Abhängigkeit der Kreatur von Gott, um die göttliche Wirksamkeit sowohl in der geschaffenen Welt überhaupt, als namentlich im Menschen bei seiner Bekehrung, um die so äusserst stark und machtvoll geschilderte Gnade.

Während der lutherische Lehrbegriff, bei der Rechtfertigung allein durch den Glauben wesentlich befriedigt, weniger darauf hingerichtet war, die Art, wie Gott den Glauben im Sünder erzeuge, oder nicht erzeuge, so genau zu bestimmen: hat die reformirte Theologie aufs eifrigste dieser Aufgabe sich gewidmet, darum auch das göttliche Einwirken in Welt und Geschöpf überhaupt mit gleicher Angelegenheit behandelt, so dass die bedeutendsten unter reformirten Theologen geführten innern Streitigkeiten unmittelbar oder mittelbar der Lösung dieser Aufgabe gegolten haben.

Ist einmal auf kirchlichem Gebiete eine die Gemüther beherrschende Idee erwacht, wie bei den Lutheranern das Losungswort vom allein rechtfertigenden Glauben, bei den Reformirten von der allein seligmachenden Gnade: so wird, je mehr das Losungswort von gegnerischer Kirche angefochten ist, in der Regel je die schärfste und rücksichtsloseste Fassung als die orthodoxe sich geltend machen, dabei aber genöthigt sein, sich nun auch beständiger Versuche milderer Lehrweise im eigenen Hause zu erwehren.

Die allein seligmachende Gnade war in rücksichtsloser Schärfe mit Unterordnung aller andern Interessen der orthodoxe Lehrbegriff der reformirten Kirche geworden, im Zusammenhang mit ebenso scharfen Bestimmungen über die schlechthinige Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung. *Providentia* und *praedestinatio* waren so bestimmt worden, dass in jene alle eigentliche Ursächlichkeit für alles Geschehende überhaupt, in diese für alles rücksichtlich des spirituellen Heilslebens Geschehende gelegt wurde, so dass jede Lehre von eigentlicher Mitwirkung der Geschöpfe und speciell des Men-

Digitized by Google

schen als ein Gottes alleiniger Herrlichkeit etwas abbrechender ganzer oder halber Pelagianismus und Arminianismus aufgefasst und verpönt zu werden pflegte. Gott ist die alleinige wahre Realität, die Welt ist eine Maschine, das Geschöpf, auch der Mensch, ein rationales Instrument Gottes. Dass dieses orthodoxe System da, wo es am heftigsten immer von Aussen bekämpft wurde, in Frankreich und beziehungsweise auch in Schottland, nicht immer ohne Beimischung fanatischer Gereiztheit, die schärfste Ausprägung erhalten hat, ist sehr begreiflich. Wie auch besonnene, scharfsinnige und talentvolle Theologen dieses geschärfteste Lehrsystem des reformirten Typus beim klarsten Bewusstsein seiner Schwierigkeiten und Härten festgehalten und mit Eifer vertheidigt haben, zeigt uns Pierre Jurieu in seiner das Wesentliche dieses ganzen Standpunkts vortrefflich beleuchtenden Schrift über die strengen und laxen Methoden in der Lehre von Vorsehung und Gnade [1]).

Hatte Amyraut den Umfang der Gnade sammt ihrem Verhältniss zur Vorsehung überhaupt in so weit milder dargestellt, als er zum realen Partikularismus der nur für die Erwählten wirksamen Gnade eine obwohl nur ideale und bedingte, keinem der nun einmal verderbten Menschen wirklich helfende Universalität der Gnade hinzufügte, und zugleich was die specielle Gnade uns als Heilsobjekt bestimmt offenbart, dunkler schon von der Vorsehung überhaupt kundgegeben sein lässt: so sehen wir nun seinen Schüler Pajon eine andere Seite desselben Hauptbegriffes mildern, die Art und Weise des göttlichen Einwirkens in der Welt überhaupt und im Menschen speciell, so zwar, dass er so wenig als Amyraut der calvinisch-dordrechtischen Partikularität der Prädestination irgend etwas abbrechen wollte.

Betrachten wir nun seine besondere Lehre in der Weise, wie sie historisch aufgetreten ist; denn in Druckschriften hat er sie niemals verbreitet, und die genuinen Quellen, aus welchen wir sie zu schöpfen haben, sind historische Akte, Briefe,

1) Ausgezogen am Schlusse meiner Darstellung Amyraut's a. a. O.

Digitized by Google

mündliche Verhandlungen und Disputationen, über welche uns glaubwürdige Nachrichten erhalten sind. Nachher werden wir dann auch vergleichen, was Spanheim und Jurieu aus handschriftlichem Nachlasse Pajons beigebracht haben.

Die Predigt von 1665 können wir übergehen, da sie zwar viel originelles enthält, die zu untersuchenden besondern Lehren aber nicht deutlich ausspricht. Die Abhängigkeit des Willens von der Intelligenz, wie schon Amyraut sie gelehrt, ist weniger Pajons Besonderheit; was aber gemeint war mit dem Streben, 2 Kor. 3, 17. dahin zu deuten, „der Geist sei die wirkende Ursache, um durch den Dienst am Worte das Bild Christi vorzuhalten und so zur Erkenntniss Christi uns zu führen"; das können wir hier nicht recht verstehen.

Unserem Gegenstande schon näher bezeichnend müssen die Verhandlungen der Provinzialsynode Anjou von 1667 gewesen sein, indess beleuchten auch sie die Streitfrage nicht klar, da noch nichts Heterodoxes herausgefunden und der neue Professor von Saumur in seinem Amte geschützt worden ist.

Erst als Prediger zu Orleans verbreitete Pajon die so vieles Aufsehen erregenden Lehren in einer Weise, dass er von Lenfant begleitet wider übertriebene Verdächtigungen zu Paris mit Claude die erwähnten Konferenzen eröffnete. Von diesen ist ein Bericht erhalten geblieben [1]), aus welchem die Streitfragen zu entnehmen sind.

Im Hause von Claude, dann eines Aeltesten der Pariser-gemeinde, des durch apologetische Schriften bekannten Herrn de la Bastide, fanden 1676 die drei Konferenzen statt, am 16., 22. und 29. Juli. In der ersten vereinigte man sich zu folgenden als orthodox anerkannten Sätzen: 1) „Alle Menschen werden als Sünder geboren und sind verderbt vom Mutterleibe an. 2) Diese Verderbtheit mehrt sich immer fort durch die verschiedenen Sünden, welche sie täglich begehen, es sei denn, dass Gott ihren Fortschritt aufhält durch die Macht seines Geistes. 3) Diese Verderbniss ist eine tiefe, es ist dem

1) Bei De Chaufepié a. a. O. Art. Pajon Nota k.

Menschen unmöglich sich zu bekehren, ohne eine wirksame Gnade, welche in ihm das Wollen und Vollbringen hervorbringt. 4) Die Wirksamkeit dieser uns bekehrenden Gnade hängt keineswegs ab von der eigenen Bestimmung (*determination*) des Menschen, sondern ist wirksam durch sich selbst, und unser Unsbestimmen für's Gute hängt ab von der Wirksamkeit dieser Gnade. Ist diese Gnade einmal so gesetzt, wie sie es in den sich Bekehrenden ist, so ist es unmöglich, dass sie sich nicht bekehren. 5) Diese wirksame Gnade ist nicht ein blos äusseres Licht, sondern ein inneres, welches den Verstand durchdringt, und ihn nothwendig mit der Erkenntniss des wahrhaft Guten erfüllt, und durch diese Erkenntniss auch nothwendig den Willen so zieht, dass er von der Liebe zu den Weltdingen ablassend der Liebe Gottes sich hingibt. 6) Obwohl diese Gnade unüberwindlich ist, und der Mensch ihr schlechthin nicht widerstehen kann, ihr Werk zu vereiteln: so ist doch die von ihr gewirkte Bewegung des Willens eine sehr freie, weil der Wille zu Christus gezogen und zur Befolgung der Vorschriften des Evangeliums genöthigt ist nur durch die von dieser unüberwindlichen Gnade uns verliehene Erkenntniss, dass es unser höchstes Gut sei, dem Evangelium Christi zu folgen, so dass mithin der Mensch hier widerstehen könnte, wenn er wollte; es ist aber, wenn einmal diese wirksame Gnade gesetzt ist, unmöglich, dass er den Willen hätte, zu widerstehen. 7) Um uns diese Erkenntniss des wahrhaft Guten zu geben, welche nothwendig die Bekehrung wirkt, bedient sich der heil. Geist ordentlicher Weise des Dienstes am Worte, welches darum Same der Wiedergeburt und Dienst des Geistes heisst. 8) Ausser dem Worte verwendet Gott zu demselben Zwecke alle die verschiedenen Umstände, von denen dieses Wort begleitet ist, wie ehedem die Wunder, durch welche er es bekräftigte, jetzt aber die Züchtigungen, Beispiele, Entfernung von Versuchungen, guten Wandel der Prediger, Verknüpfung aller Dinge, welches Alles grosse Macht auf uns übt und von Gott mit dem Worte verwendet wird, wie es ihm gefällt, um die Bekehrung des Sünders zu wirken; immer aber so, dass die Erwählten nothwendig erleuch-

Digitized by Google

tet und bekehrt werden durch das Zusammenwirken all dieser Mittel, welche nur Werkzeuge sind in der Hand des heil. Geistes zu wirken, was er sich vorgesetzt."

In diesen Sätzen ist das orthodox reformirte Lehrsystem festgehalten, einzig die Abhängigkeit des Willens von der Erkenntniss pflegte von den meisten Theologen nicht wie hier von Claude zugestanden zu werden, doch hatte man diese Ansicht immer geduldet.

Als Claude auf diese Artikel hin glaubte, dass zwischen ihm und Pajon keine Differenz bestehe, und ihm die Hand der Einigung reichen wollte: hielt ihn Lenfant, der besser über das, was man Pajon vorgeworfen, orientirt war, zurück, weil der eigentliche Streitpunkt durch alle diese Sätze noch gar nicht berührt sei; und als man weiter eintrat, zeigte sich allerdings eine Differenz. Die im rechtgläubigen Lehrsystem so wichtige Annahme, dass mit der Wirkung des göttlichen Wortes eine besondere, das Gemüth für diese erst empfänglich machende Einwirkung des heil. Geistes concurrire, gerade diese von Pajon geläugnete Lehre, war in obigen Sätzen stillschweigend übergangen oder doch nicht bestimmt hervorgehoben.

In der zweiten Konferenz gieng Claude näher ein auf die eigentliche Wirksamkeit des heil. Geistes bei Bekehrung der Erwählten und fand nun, dass Pajon im Grund dieselbe ganz läugne; das Wort mit den Umständen sei ja vorgelegt den Verworfenen nicht minder als den Erwählten und wirke doch nicht auf Alle; nach Pajon aber müsste es, auch wenn ein Anderer als der heil. Geist es vorlege, gleich sehr wirken; das Ergebniss, dass nur die Einen sich bekehren, lasse sich also nicht erklären, wenn der heil. Geist nichts thun würde als nur das Wort vorlegen, ohne zugleich innerlich unmittelbar zu wirken.

Ferner scheine Pajon der pelagianischen Lehre nahe zu kommen, welche auch nicht läugnet, dass der Mensch durch's Nachahmen böser Beispiele böse Gewöhnungen annehme, sonst aber keine weitere Verderbtheit zugebe, und ebenso keine weitere Gnadenhülfe, als nur die durch's Gesetz und die Lehre

Digitized by Google

gegebene. Weiter, da Pajon keine unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes zum Zweck, uns für's Gute zu bestimmen, zugebe, so scheine er auch keinen Unterschied zu machen, zwischen der Mitwirkung der Vorsehung bei den Guten und bei den Bösen; denn Gott verwende dieselben Objekte für beiderlei Menschen, und derselbe, welcher sie bei Petrus verwendete, ihn an Christus glauben zu machen, verwendete sie bei Judas, Verräther zu sein. Gott wäre gleichmässig Urheber des Guten, wie des Bösen.

Sodann scheine Pajon die *scientia media* der Jesuiten, welche wenig von den Semipelagianern und Arminianern abgehe, aufzustellen; denn er setze keine unmittelbare Gnade, welche den Verstand zubereite, und den Willen zur Bekehrung bestimme; er lasse Alles nur aus dem Verhalten der Objekte erfolgen, die für jedermann gemein sind, und doch so ungleich wirken; daraus scheine zu folgen, dass die Kenntniss, welche Gott vom Erfolg haben könne, nämlich von der Bekehrung der Einen und Verhärtung der Andern, nur ruhen könne auf der Erkenntniss, die er von gewissen glücklichen oder unglücklichen Augenblicken hätte, in denen die einen sich selbst zum Guten, die andern aber zum Bösen bestimmen. Endlich lasse sich im System Pajons der Unterschied nicht erklären, den Gott setzt zwischen der Berufung der Erwählten und derjenigen der Verworfenen; denn ganz dieselbe Predigt kann bei gleicher Seelenstimmung und unter gleichen Umständen für verschiedene Personen da sein, und doch der eine sich bekehren, der andere nicht. Nimmt man hingegen eine nur für Erwählte vorhandene unmittelbare Gnade an, so erkläre sich leicht die Ungleichheit des Erfolges. Der heil. Geist könne doch nicht denselben Gründen, die er vorhalte, bald mehr bald weniger Kraft einflössen, als sie in sich selbst tragen."

Nach diesen Einwürfen suchte Claude aus der Schrift die unmittelbare Gnade nachzuweisen aus Ephes. 1, 17. 18. Matth. 16, 17. Act. 16, 14. Ps. 119, 18., und erläuterte die orthodoxe Lehre mittelst des Beispiels eines Menschen, der ein Siegel auf einen Stein drücke, allerdings das Siegel äusser-

Digitized by Google

lich aufdrücken, zugleich aber den Stein erweichen und für das Objekt empfänglich machen muss; so müsse unser steinernes Herz erweicht werden, damit das Wort sich eindrücken könne. Jenes geschehe durch unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes auf unsere Seele, dieses durch Zudienung des Wortes.

In einer dritten Konferenz verhandelte man über die Natur der menschlichen Ohnmacht. Pajon wollte in einer vierten auf Claude's Einwürfe antworten, dieser aber gab die Hoffnung einer Verständigung auf.

Wir sehen, Claude wirft seinem Gegner vor, dass er jede unmittelbare Einwirkung des heiligen Geistes auf die Seele läugne, und alles nur mittelbar vom heiligen Geiste durch das Wort gewirkt haben wolle, den ungleichen Erfolg aber aus der Stimmung und den Umständen erkläre, unter welchen die Predigt des Wortes den Einzelnen trifft.

Mit dieser Ansicht über den Bekehrungsakt muss nothwendig eine entsprechende über die Art, wie Gott überhaupt auf seine Geschöpfe wirkt, verbunden sein. Soll es keine unmittelbare Einwirkung des heiligen Geistes bei der Bekehrung geben, so wird überall das unmittelbare Einwirken Gottes in der Welt, der sogenannte unmittelbare Concurs der Providenz, verneint werden.

Pajon hat in der That jedes unmittelbare Ein- und Mitwirken Gottes seit der Schöpfung verneint, wie Auszüge aus einigen seiner Briefe [1]) es zeigen: „Gott hat bei der Schöpfung bestimmte Bewegungen und Eindrücke den verschiedenen Bestandtheilen der Welt ertheilt, so dass nothwendig die und die Wirkungen daraus folgen, welche dann weiterhin Ursachen anderer Wirkungen werden mussten, und diese wiederum Ursachen von andern u. s. f. Setzen wir also den ersten, allen Theilen der Natur verliehenen Eindruck, so müssen die Dinge nun so kommen wie sie kommen durch eine nothwendige und unauflösliche Verkettung, bis es etwa Gott, der immer Herr von allem bleibt, gefiele, diese Ordnung (durch Wunder) zu verändern wegen ausserordentlicher Gründe. Steigen wir auf

1) De Chaufepié Pajon Not. B.

Digitized by Google

zum Ursprung der Dinge, so findet sich, dass nothwendig die Dinge so geschehen sind wie sie geschehen, kraft des ersten Eindruckes, den Gott unmittelbar allen Theilen verliehen, welche das Universum bilden, ein Eindruck, den er der Natur bei der Schöpfung gegeben, auf dass diese und diese Erfolge heraus kämen, und den er anders gegeben hätte, wenn er andere Erfolge begehrte."

Mit diesem System will Pajon also nicht im mindesten die Kreaturen von Gott unabhängig machen, „denn was die ersten von Gott verliehenen Bewegungen nothwendig weiterhin hervorrufen, das zu ändern oder aufzuheben hat das Geschöpf keine Macht; auch kann Gott dieselben zerstören, in ihrer Wirksamkeit hindern, die Bewegungen still stellen und andere verleihen, wie er so oft in den Wundern gethan." „Im Gegentheil sei dieses System weit geeigneter, als das vom Konkurse die Herrlichkeit Gottes darzustellen; denn viel herrlicher sei es für Gott, ein Werk geschaffen zu haben, welches nicht fortwährender Mitwirkung bedarf," alles ungefähr dieselben Ansichten, wie sie Leibnitz gegen Clarcke dann geltend macht.

Ein Jahr nach diesen Verhandlungen mit Claude hielten jene hervorragenden Theologen am 6. Juli 1677 bei Du Bosc in Paris die Konferenz, an welcher Claude und Jurieu Theil nahmen, und trafen Massregeln, die Verbreitung der neuen Lehre zu hemmen. Richtung und Inhalt dieser Verabredung ersehen wir aus den Verhandlungen der bald nachher sich versammelnden Provinzialsynoden, welche von jener Conferenz sich haben bestimmen lassen. Die am 26. August 1677 zu Clermont versammelte Synode der Provinz Isle de France fasste den Beschluss, „betreffend den Concurs der Vorsehung und die Einwirkung des heiligen Geistes bei der Bekehrung, solle jedermann sich alles Disputirens enthalten und genau verbleiben bei dem, was die heilige Schrift und unsere Confession lehrt; man solle nichts lehren hierüber in Ausdrücken, die einen hievon abführenden Sinn zuliessen." — Stärker noch lauten die Beschlüsse der zu Rouen am 8. Sept. gehaltenen Synode der Normandie. „Da neue Meinungen, theilweise

Digitized by Google

direkt dem Worte Gottes und unserer Confession widersprechend (über die schon genannten zwei Punkte) verbreitet werden, deren Folgerungen für das rechtglaubige Lehrsystem gefährlich seien, namentlich für das Dogma von der Erbsünde: so gebietet die Synode allen Geistlichen und Privatpersonen, solche Neuerungen gänzlich zu meiden, und gibt den Consistorien auf, mit aller Strenge der Kirchendisciplin gegen die Verbreiter dieser Ansichten einzuschreiten; untersagt den Studierenden, bei Männern, die dieser Lehren verdächtig sind, Unterricht zu suchen, Lehren, die wir einmüthig verdammen; und lässt die Akademien Sedan, Saumur, Puylaurens und Die auffordern, mit allen Mitteln in diesem Sinne zu wirken."

Die Synode von Touraine und Anjou, in Saumur 28. Okt. versammelt, fasste ihre Beschlüsse in gleichem Sinne, und versichert ausdrücklich, „Gott wirke nicht blos durch die Predigt des Evangeliums und die sie begleitenden Umstände, sondern zugleich finde eine unmittelbare innere Einwirkung des heiligen Geistes statt, daneben hergehend, um den Verstand zu erleuchten und den Willen zu lenken."

Wie sehr diese Verbote im Geiste der Zeit gerechtfertigt erscheinen, zeigt uns Bayle, indem er selbst urtheilt, Pajon hätte in der Stille so denken mögen, aber Jünger suchen und eine Lehre ausbreiten, die den Concurs Gottes läugne und dem Menschen eine Art Unabhängigkeit (?) zuschreibe, das habe man nicht dulden dürfen [1]). Wirklich traf die Fakultät zu Sedan strenge Massregeln, sich der Orthodoxie eintretender Studierenden zu versichern, und Saumur blieb nicht zurück.

Pajon selbst behauptete von den Synoden missverstanden zu sein. „Ich stelle gar nicht, wie alle Welt sich einbildet, in Frage, ob der heilige Geist Urheber unserer Bekehrung sei; von ihm allein hängt sie ja ab und zwar unmittelbar, denn er allein verleiht den Mitteln, deren er sich bedient, alles, was sie an Eindruck für unsere Seele besitzen. Könnte man ihn vom Worte trennen, so wäre nicht mehr er es, der zu uns redet, es wäre ein todtes Wort, dem man keinen

1) Bayle, nouv. lettres Tom. I. p. 371 f. Chaufepié a. a. O. Not. D.

Digitized by Google

Glauben mehr zu schenken hätte. Wer könnte eine Auferstehung der Todten glauben, wenn nicht Gott es wäre, der im Evangelium sie uns lehrt, und wenn nicht der heil. Geist durch Wunder uns die Bestätigung gegeben hätte? Die Frage ist vielmehr, ob die uns bekehrende Wirksamkeit des heiligen Geistes eine vom Worte und den übrigen Mitteln, deren er sich bedient, verschiedene, oder ob dieses Eine und dieselbe sei, die dem heiligen Geist als entscheidender Ursächlichkeit zuzuschreiben ist, dem Worte und den übrigen Mitteln aber nur als seinen Organen. Diejenigen, welche neue Bestimmungen auf den Synoden aufgestellt, scheiden beides, wir aber halten beides für Eine und dieselbe Aktion. — Es fragt sich auch nicht, ob der heil. Geist innerlich und geheim in unsern Seelen wirke, uns zu bekehren, daran zweifelt Niemand seit Pelagius, sondern nur, ob diese seine innere und geheime Einwirkung verschieden sei von der, die er durch Predigt des Wortes auf uns ausübt, welche ja auch innerlich und geheim vor sich geht. Diese Synoden haben sich entschieden für zwei innere und geheime Einwirkungen des heil. Geistes und des Wortes, welche beide verschieden seien; die übrigen Theologen sehen in beiden nur Eine Einwirkung vom heiligen Geist als erstem Urheber, vom Wort als seinem Organ. Also auch uns bleibt der heil. Geist der einzige Urheber unserer Bekehrung, und kommt durch seine Mittel unmittelbar bis in unsere Seele, wie unser Leben unmittelbar von Gott kommt. Aber jene Andern wollen eine sonderliche, von allen sonstigen ganz verschiedene Einwirkung des h. Geistes, gleich als wirke er in uns, abgesehen vom Worte und allen Mitteln. Als neuen Glaubensartikel stellen sie nun auf, dass der heil. Geist unsere Bekehrung wirke nicht blos durch das Wort und alle andern Mittel, die er anzuwenden beliebt, sondern auch durch eine unmittelbare, vom Eindruck des Wortes verschiedene Einwirkung. Man bedenkt nicht, ob das nicht der heil. Schrift widerspreche, die das Wort Gottes den Samen unserer Wiedergeburt nennt; ob man nicht die unmittelbaren Offenbarungen der Enthusiasten begünstige oder die von der Dordrechter Synode verdammten blinden Antriebe. Auf unser-

Digitized by Google

hörte Weise handelt man gegen uns; man verbietet den Studierenden, bei Anhängern unserer Lehre sich aufzuhalten und zu studieren bei Strafe des Ausschlusses aus dem Ministerium; man schreibt den Akademien, alles zu thun, dass die Studierenden keine Färbung der Lehren annähmen, die man Neuerungen nennt. Einige Akademien befolgen diess mit beispielloser Härte, man verweigert die Zeugnisse, lässt keinen Studierenden zu, der die neuen Beschlüsse nicht unterzeichnet, sei er noch so bereit, unser Glaubensbekenntniss, unsere Liturgie, unsern Katechismus und alle Beschlüsse unserer Nationalsynoden zu unterschreiben. Und das alles hat man gethan ohne die streitige Lehre zu prüfen, ohne uns anzuhören, überrumpelt durch eine ohne allen Auftrag gehaltene Konferenz einiger Theologen, da doch Provinzialsynoden gar nicht befugt sind, über Glaubensfragen zu entscheiden. In einer andern Provinz könnte ja für die entgegengesetzte Ansicht entschieden werden und wir hätten ein Schisma [1]).

Ist später gegen Pajon der Vorwurf erhoben worden, dass er seine Lehre zu verstecken gesucht habe: so kann derselbe sich nur beziehen auf den Ausdruck „unmittelbare Wirkung," den er seinem System vindiciren wollte. Freilich wirkt das Wort, was es wirkt, in die Seele unmittelbar hinein und hat seine Kraft unmittelbar vom heil. Geiste, als dem Urheber und Eingeber der heil. Schrift; aber eine unmittelbare Wirkung des heil. Geistes auf die Seele ist doch nicht da, wenn zunächst nur das Wort auf uns wirkt, und deutlicher würde die wahre Meinung sich zeigen, wenn Pajon dieses „unmittelbar" offen preis gegeben hätte. „Der heil. Geist wirkt durch das Mittel des Wortes unmittelbar auf die Seele," ist jedenfalls kein richtiger Ausdruck. Aus welchen Gründen Pajon die hergebrachte orthodoxe Lehre der Berichtigung bedürftig erachtete, zeigt uns am besten ein von ihm am 9. März 1682 an Claude gerichteter Brief [2]). Sehr höflich sucht er zu zeigen, dass Claude in einer seiner gedruckten Predigten

1) Ib. Not. F.
2) Ib. Not. I.

sich selbst widerspreche und bittet desswegen um Auskunft. „Sie setzen sich dort vor, die arminianische Einwendung zu beantworten: wenn der Mensch gänzlich und absolut ohnmächtig sei, sich zu bekehren, so könne er für das Unterlassen der Bekehrung auch nicht gestraft werden, weil Niemand gehalten ist, das ihm Unmögliche zu thun. Diess zu widerlegen, führen Sie zwei Sätze aus, theils: diese gänzliche Ohnmacht zur Bekehrung sei wirklich Lehre der Schrift; theils: der Mensch sei darum doch strafbar, weil seine Ohnmacht keine volle und absolute sei, sondern nur ein Mangel am Willen, eine Verstocktheit nicht zu wollen; denn die Bekehrung sei ihm sonst eigentlich leicht und hange ab von seiner Ueberlegung und Entschliessung. Mir scheint dieses ein augenscheinlicher Widerspruch. In Ausführung des ersten Satzes citiren Sie Paulus, der Mensch sei todt, Sklave der Ungerechtigkeit, blind im Verstand. Des Gegners Einwendung, diess seien populäre, nicht buchstäblich zu verstehende Redensarten, nennen Sie eine Unverschämtheit, da ja Johannes sagt: „Die Juden konnten nicht glauben, weil Jesajas gesprochen, Gott verstockt ihre Herzen; keiner kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater; und Jeremias: kann der Mohr seine Haut ändern, der Parder seine Flecken tilgen?“ Mit viel Pathos rufen Sie, das seien keine Hyperbeln, das gelte der absoluten Ohnmacht des natürlichen Menschen. Also ist Ihre Meinung, die Unmöglichkeit der Bekehrung sei durchaus so gross wie die Hautänderung des Mohren, d. h. so gross, dass sie grösser nicht gedacht werden könnte. Alsdann aber widerlegen Sie die andere Einwendung, dass nämlich bei so völliger Ohnmacht und Unmöglichkeit der sich nicht Bekehrende auch nicht strafbar sein würde. Sie antworten, dieser Einwurf ruhe nur auf einem Missbrauche des Wortes unmöglich, die Schrift verstehe es nicht in dem Sinne jener Einwendung. Aber Sie selbst haben es ja weiter oben auch so genommen von völliger Unmöglichkeit. Weiter antworten Sie, die Ohnmacht sei keine absolute, sondern eine freiwillige, von Ueberlegung und Entschluss abhängige, und die Bekehrung in mancher Hinsicht sehr leicht. Damit streichen Sie aber alles vorher Behauptete

Digitized by Google

durch und scheinen wider sich selbst zu sprechen. So geht es vielen im Volke und unter unsern Theologen, im Pathos des Streites behaupten sie Dinge, die sie sonst selbst nicht festhalten, namentlich die Gegner unserer sogenannten Universalisten [1]). Diese, ein F. Turrettin, P. Molinäus behaupten ja eine vom Wort verschiedene unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes. Ausserhalb des Streites aber und wenn sie das Volk ermahnen, reden sie doch selbst völlig wie ihre Gegner. Sie selbst sagen, Gott fordere nichts von uns, was unserer Natur unangemessen und so über ihr läge, dass wir auch mit bestem Willen es nicht leisten könnten. Gut, aber dann ereifern Sie sich nicht für den wörtlichen Sinn des Mohren, der sich nicht weiss machen könne, denn das wäre ja eben eine absolute Unmöglichkeit. Also sind die Ausdrücke doch hyperbolisch, wenn die Sünder Todte, Blinde u. s. w. heissen, und wer das sagt, bringt also doch nicht eine unverschämte Chikane vor. Würde Gott, dem Mohren befehlend, er solle seine Haut weiss machen und er solle von der Sünde lassen, das Nichtleisten von beidem gleich strafen? Also der Gegner hat recht, warum verfechten Sie dann das Gegentheil! Sie erklären endlich, dem Menschen sei es gänzlich unmöglich, sich zu bekehren, das heisse, er will es nicht, seine Schlechtigkeit gefällt ihm. Also war wenig Ursache, so heftig wider den zu predigen, der das Blind- und Todtsein nicht streng genug nimmt. — Ueber all dieses erbitte ich mir Auskunft."

Es scheint nicht, dass Claude sie gegeben, und wirklich ist hier eine allgemeine Schwäche der orthodoxen Lehre scharf gerügt, die schon Amyraut erkannt hatte. Die unwiderstehlich, machtvoll, durchdringend und unmittelbar wirkende Gnade, wie sie nur Erwählten geschenkt wird, diese aber nothwendig bekehrt, ist immerhin so schwer von einer blos physischen Thätigkeitsart zu unterscheiden, und wird, da sie nicht physisch,

1) Es hat sich dieses in der That gezeigt bei Spanheims Angriff auf Amyraut. Jurieu sagt geradezu, in Ermahnungen an das Volk müssen wir gleichsam pelagianisch reden, worüber dann Papin ihn schonungslos vorgenommen hat.

Digitized by Google

aber doch auch nicht blos moralisch wirken soll, unter dem Namen einer hyperphysischen Kraftwirkung etwas so schwer vorstellbares, dass die Aufforderung sehr nahe lag, sie völlig zu verneinen und den Vorgang der Bekehrung ohne Voraussetzung dieses mystischen und sich selbst unerklärlich nennenden Begriffes zu erklären. Bei der gemeinschaftlich reformirten Ansicht aber, dass nur die bestimmte Zahl der Erwählten von Gott zur Rettung prädestinirt seien, nur sie, sie aber absolut sicher die Bekehrung erlangen, war ein Ausbeugen zu arminianischen, d. h. den Entscheid in menschlicher Willensfreiheit suchenden Ansichten so verpönt, dass auch Pajon so gut wie Amyraut den partikularen Heilsdeterminismus aufrichtig stehen liess. Es blieb somit kein anderer Ausweg offen, als die partikular und nothwendig gedachte Bekehrung nur aus den äussern Gnadenmitteln abzuleiten, so dass zwar der heil. Geist allein, aber nur durch diese Mittel die bekehrende Einwirkung übe, die Mittel das seien, was unmittelbar auf uns Eindruck macht, der heil. Geist aber die obere, diese Mittel setzende, sie zu dem, was sie sind machende Ursächlichkeit. Mit dieser Ansicht war eine den Lutheranern und Katholiken sonst willkommene unumgängliche Nothwendigkeit der Heilsmittel gesetzt, schwärmerischer Enthusiasmus aber allerdings viel runder abgewiesen, als die orthodox reformirte Lehrweise beim besten Willen es nicht leisten kann. Da aber Pajons Gegner glaubten, dass er bei dieser Lehre das eigentliche Räthsel, warum nämlich so Viele unbekehrt bleiben, während Andere sich bekehren, nicht lösen könne: so gab er sich alle Mühe, auch darüber befriedigenden Aufschluss zu bieten, und suchte den Grund des so ungleichen Erfolges, welchen die Predigt des überall sich selbst gleichen Gottes-Wortes erreicht, in den ungleichen Umständen, unter denen es gepredigt wird, momentan ungleiche Disposition, ganz verschiedenartig einwirkende Lebensverhältnisse in ihrer Totalität den Moment bestimmend; und ohne Zweifel hat keiner seiner Gegner unbefangen untersucht, ob bei dieser Lehre der ungleiche Erfolg der Predigt sich nicht ebenso gut erklären lasse als bei der ihrigen. — Da er wie das Gottes-Wort mit sei-

Digitized by Google

ner Kraft, so die ganze Verkettung der für jeden Menschen eigenthümlichen Totalität aller Lebensumstände schlechthin von Gott gesetzt und in ihren Wirkungen determinirt und prädeterminirt denkt: so kann er mit Grund behaupten, er verletze keineswegs das allgemeine Losungswort der reformirten Kirche: „Gott allein alle Ehre und Ursächlichkeit, den Kreaturen nichts als Abhängigkeit.“ Offenbar aber ist seine deistische Ansicht, dass nur im Beginn der Schöpfung Gott unmittelbar seine Ursächlichkeit alles Geschehenen bethätigt habe, von da an aber (mit Ausnahme der Wunder, zu denen auch das Entstehen der heil. Schrift gehören musste) nur mittelbar, durch die gemäss der ihnen verliehenen Natur nun sicher wirkenden Zwischenursachen Alles regiere und gemäss der Vorherbestimmung geschehen lasse, für das religiöse Gemüth nicht wohlthuend. Die Reflexion mag solchen Lehren vielfach den Vorzug geben, das religiöse Gemüth aber wird sich den Glauben an ein mystisches, unmittelbares Einwirken Gottes, welches fort und fort statt finden könne, nicht ausreden lassen, und vor der Unerklärlichkeit dieses Vorgangs nicht zurücktreten.

Wie weit philosophische Systeme auf Pajon's Lehre Einfluss geübt haben, werden wir erst untersuchen, nachdem dieselbe auch noch in ihrer weiteren Entwicklung durch seine Freunde und Schüler vollständig dargelegt sein wird. Dass er nicht so weit gegangen, wie diese, zeigt sich aus einem eigenhändigen Aufsatz, welcher unter seinen Papieren gefunden worden ist [1]). Wir geben ihn hier wieder als authentische Zusammenfassung der Pajon'schen Lehre durch ihren Urheber selbst.

„Summe der Lehre Pajons über die Gnade.“

„1) Gott ist der Urheber alles Guten, was in uns ist, sowohl was die Handlungen, als was die Kräfte *(habitudes)*, ja auch die ersten Dispositionen betrifft, ohne desshalb Urheber des Bösen zu sein. — 2) Gott entfaltet eine besondere Wirksamkeit seines heil. Geistes gegen die Erwählten und ist

1) Ib. Art. Cene Nota C.

dadurch Urheber des Unterschiedes, welcher sich vorfindet nicht nur zwischen den Erwählten und den Verworfenen, sondern auch unter den Erwählten selbst, von denen der eine mehr erleuchtet und wiedergeboren ist als der andere. — 3) Diese Wirksamkeit (des heil. Geistes), die partikuläre in den Erwählten, wie die specielle in jedem einzelnen der Erwählten ist eine allmächtige und unbesiegbare, so dass, wo sie einmal gesetzt ist, unmöglich wird, dass der Sünder nicht bekehrt werde. — 4) Dieselbe entfaltet sich in uns nicht einfach bei der blossen Gegenwart des Wortes, als ob dieses nur ein äusseres Zeichen wäre der allmächtigen Kraft des heil. Geistes, sondern durch die Zudienung des Wortes selbst, welches der Same unserer Wiedergeburt ist und die Macht Gottes zum Heil jedem, der glaubt. — 5) Wenn nun dieses Wort wirksamer ist in dem Einen als in dem Andern, so rührt dieses nicht her von dem Subjekt, in welchem es wirksam ist, als ob er sich durch seinen freien Willen und eigenen Entschluss selbst bestimmt hätte, sondern von der blossen Freiheit des Geistes Gottes, der Niemanden etwas schuldend, weht wo er will, wann er will und in dem Maasse, welches ihm beliebt. — 6) Diese allmächtige Wirksamkeit des heil. Geistes ist ein Effekt des Rathschlusses der Erwählung, durch welchen Gott von Ewigkeit her und gemäss seinem Gutdünken eine bestimmte Anzahl von Menschen erwählt hat nicht blos zum Heil durch den Glauben, sondern auch zum Glauben, auf dass sie das Heil erlangen; welche Anzahl so bestimmt und begränzt ist von Gott, dass sie unmöglich auch nur durch einen einzigen Menschen vermindert oder vermehrt werden kann."

„Betreffend die Irrthümer, welche man ihm zuschreibt, erklärt er: niemals hat er irgend eine Absicht gehabt, die Erbsünde zu schwächen; er läugnet nur, dass diese in der Verderbniss der Substanz unserer Seele bestehe, oder in der Auslöschung ihrer Vermögen *(facultés)*, wie einst Flacius gelehrt; wohl aber gibt sie sich kund in lasterhaften Gewohnheiten *(habitudes)*, welche über unser Seelenvermögen gekommen sind, Finsterniss in den Verstand, Bosheit in den Willen

Digitized by Google

werfen. — Nie hat er die Absicht gehabt, die natürliche Ohnmacht des Menschen zum Guten zu läugnen oder zu schwächen; er behauptet nur, dass diese Ohnmacht nicht bestehe im Auslöschen der Seelenvermögen, sondern in dem bösen Habitus der Sünde, sei es der ursprünglichen, sei es der erworbenen; so dass, wenn er vom Vermögen des Menschen, Gutes zu thun, gesprochen, er dieses nur verstanden von den Vermögen, die allerdings nach der Sünde doch geblieben seien; dabei aber hat er immer geglaubt, dass diese Vermögen keinerlei Bewegung zum Guten haben können, welche ihnen nicht vom heil. Geiste eingehaucht sei. — Er hat nicht einmal in Erklärung der Art und Weise, wie der heil. Geist in uns wirke, jede unmittelbare Wirksamkeit desselben geläugnet, sondern blos eine solche, die den Gebrauch und die Zudienung des Wortes ausschlösse, oder die das Wort zu einem äussern Zeichen und der unmittelbaren Kraft Gottes baar machen würde; hierin behauptet er mit der Lehre von Dordrecht einig zu gehen. — Endlich erklärt er, alle Akten dieser Synode, alle Artikel unserer Glaubensbekenntnisse, alle Abschnitte des Katechismus, alle Formeln unserer Liturgie, gerne mit seinem Blute zu unterschreiben, wenn es nöthig wäre, und da er nicht irrthumslos ist, so missbilligt und revocirt er alles, was ihm unwissentlich den genannten Symbolen oder obigen Sätzen irgend widerstreitendes entfallen wäre, und bittet Gott und seine Brüder ihm zu verzeihen."

Unstreitig ist dieser Aufsatz Pajons nicht bestimmt gewesen, seine Lehre genau zu entwickeln, sondern ihre Unschädlichkeit und Berechtigung zu vertheidigen. Immerhin aber sehen wir, dass er für seine Person sich mit der Lehre seiner Kirche einig wusste, und in der Hauptsache einverstanden die schroffe Zurückstossung wegen Nebenfragen nicht zu verdienen glaubte.

3. Pajon's Freunde und Schüler.

Eifrig den Ansichten Pajon's zugethan zeigt sich Paul Lenfant, Pastor zu Chatillon sur Loin, dessen Sohn Jaques [1])

1) Chaufepié Art. Jaques Lenfant.

Digitized by Google

bekannter geworden ist. Im Jahr 1676 begleitete er jenen nach Paris zur Konferenz mit Claude und zeigte diesem sehr bestimmt, um was es sich handle. Nachdem dann einige Theologen in der Stille abwehrende Maasregeln eingeleitet und mehrere Provinzialsynoden zu ernsten Schritten wider die neuen Lehren veranlasst hatten, war es Lenfant, der heftiger als Pajon selbst über dieses Verfahren loszog, namentlich in einer Zuschrift an Claude und einem Circularschreiben an alle Akademien und Hauptgemeinden, worin er zeigen wollte, dass die ausgezeichnetsten Theologen immer seiner Ansicht zugethan gewesen. In Folge seines Wirkens wurde die Provinz Berry des Arminianismus verdächtig, doch erklärte auch dort die Synode, obschon milder, sich gegen diese Lehre. Weiteres ist von Lenfant nicht überliefert.

a) Le Cène.

Bedeutender erscheint ein jüngerer Anhänger Pajon's, Charles Le Cène [1]), geb. 1647 zu Caën, der nach rühmlichen Studien zu Sedan, Saumur und Genf im Sept. 1672 in's Ministerium aufgenommen wurde. Nachdem er schon einige Pastorate bekleidet und im Besitz einer ausgewählten Bibliothek an einer französischen Bibelübersetzung zu arbeiten begonnen, diente er vom Oktober 1682 an für einige Zeit der Gemeinde zu Charenton als Hülfsprediger und wurde hier wegen pajonistischer Ansichten beunruhigt. Das Consistorium wurde aufmerksam gemacht, dass Le Cène über die einschlägige Frage des Katechismus predigend sich pelagianisch ausgesprochen, indem er nur die Wirkung des göttlichen Wortes erwähnt für Erzeugung des Glaubens, die Einwirkung des heil. Geistes aber stillschweigend übergangen habe. Als er im Sept. 1683, weil die Zeit, für die er sich dieser Gemeinde zugesagt, abgelaufen, seinen Abschied nebst Zeugniss verlangte, fand man keinen Anstoss, seine Pflichttreue und Wandel zu loben, verlangte aber noch einige Erklärungen über seine Lehre, da zum erwähnten Umstand noch einige ähnliche Aeusserungen in zwei andern Predigten aufgefallen seien, indem er

1) Ibid. Art. Le Cène.

Digitized by Google

Joh. 14, 23. die Liebe der Gläubigen zu Christus, durch die sie vermocht werden, seine Gebote zu halten, aus der allgemeinen Liebe Gottes gegen alle Geschöpfe abzuleiten scheine, statt aus der partikularen gegen die Erwählten. Da Le Cène antwortete, er anerkenne ausser der Wirkung des Wortes und aller Umstände eine innere geheime Wirksamkeit des heil. Geistes im Herzen, stimme überhaupt allem bei, was die heil. Schrift lehre und unsere Konfession und die Beschlüsse der Nationalsynoden von Alès und Charenton, so war man davon erbaut und beschloss ihm ein Zeugniss zu geben. Le Cène erhielt aber ein solches mit Erwähnung der Verhandlungen, die er veranlasst, protestirte dagegen und forderte das einfache, gewöhnliche Zeugniss. Da dieses nicht bewilligt wurde, so reichte er eine Protestation und Appellation an die Kreissynode ein. Das Konsistorium theilte alles nach Orleans mit, wohin Le Cène als Pastor berufen werden sollte; dieser antwortete mit einer Beschwerde, unterstützt von einem Geistlichen Namens Allix.

Die von Pajon gewünschte Berufung nach Orleans kam unter diesen Umständen nicht zu Stande. Le Cène liess 1684 ein Schriftchen erscheinen: De l'état de l'homme après le Péché et de sa Prédestination au Salut. Amst. 1684, in welchem nach Bayle's Urtheil der Pelagianismus ganz nackt auftritt [1]). „Die Ausdrücke der Schrift vom Todt- und Blindsein, Erschaffung des neuen Menschen könne man nicht buchstäblich verstehen, gemeint sei nicht ein Allmachtsakt Gottes, sondern sein Wirken durch die Prediger, durch Unterweisung, durch heilsamen Rath. Dass er den Menschen nach seinem Bild geschaffen, wolle sagen: nach der Idee, die sich Gott vorher von ihm gebildet. Die Prädestination bei Paulus sei nichts anderes als das Vorhersehen."

Bei der Aufhebung des Edikts von Nantes — denn in so kritischer Lage betrieb man solche Streitigkeiten — nahm Le Cène seine Zuflucht nach England, veröffentlichte seine Entretiens sur diverses matières de Théologie, namentlich über

1) Bayle, lettres pag. 183.

Digitized by Google

Prädestination, unmittelbare Gnade, freien Willen u. s. w. Amst. 1685, deren zweiter Theil von Clericus sein soll. Hier verneint er die unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes, ferner den gänzlichen Verlust des freien Willens, und will mit all dem, ohne Zweifel mit Unrecht, nur Pajon folgen. In London soll er versucht haben eine socinianisch-arminianische Gemeinde zu bilden; dann lebte er einige Jahre in Holland, liess die Conversations sur diverses matières de réligion 1687 und sein Projet d'une nouvelle version Française de la bible Rotterd. 1696 erscheinen, und starb 1703 in London. Seine Bibelübersetzung hat sein Sohn, Buchhändler in Amsterdam, erst 1741 herausgegeben, sie hat wegen vieler Vorzüge, aber auch Sonderbarkeiten Aufsehen erregt. Le Cène ist offenbar über Pajon hinausgegangen, mit Recht hat Jurieu von jenem diesen als weniger anstössig unterschieden.

b) Papin.

Der bedeutendste Schüler Pajons, ebenfalls über ihn hinausgehend, ist sein Schwestersohn Isaak Papin [1]), geb. zu Blois 1657. Er begann seine Studien in Genf zu der Zeit, wo dort über Universalismus in Amyraut's Sinn und Partikularismus gestritten wurde, und setzte sie fort in Orleans bei seinem Oheim; zuletzt wollte er in Saumur 1683 die Studien vollenden, wurde aber, da er die für Verwerfung der Pajon'schen Lehre eingeführten neuen Formeln zu unterschreiben sich nicht herbeiliess, genöthigt, sich zurückzuziehen. Er gieng nach Bordeaux, erklärte sich dort für die Toleranz, wobei er jedoch die willkürlich zusetzenden und weglassenden, ihre Satzungen aber Jedermann aufnöthigenden Katholiken nicht für Christi Jünger gelten liess, ja sie vom Antichrist beseelt nannte. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes begab er sich 1686 nach England, wo er von einem anglikanischen Bischof als Diakon und Priester ordinirt wurde. Von Bayle wurde dann seine schon in Bordeaux geschriebene Schrift unter dem Titel: De la foi reduite à ses justes bornes

1) Chaufepié Art. Papin.

1687 in Holland herausgegeben, und verschloss ihm den Zutritt in's Ministerium, da Jurieu, früher schon Pajon's Gegner, dieses Buch und seinen Verfasser bei der Wallonischen Synode vorzeigte. Gleichzeitig erschien sein Essais de Théologie sur la providence et la grace wider Jurieu. Jugement sur les méthodes d'expliquer la providence et la grace. Rotterd. 1686, und traité de la nature et de la grace contre les nouvelles hypotheses de Msr. P. Man hatte schon 1686, um Holland gegen heterodoxe Refugiés zu schützen, mit Bezug auf pajonistische Lehren auf der Wallonischen Synode in Rotterdam am 24. April 1686 Formeln aufgestellt, welche von aufzunehmenden Flüchtlingen unterschrieben werden sollten[1]). Papin meinte aber, „wenn ein Protestant Unrecht thue, sich einem Synodalbeschluss nicht zu unterwerfen, so habe die ganze protestantische Kirche Unrecht, sich der tridentinischen Synode nicht zu unterwerfen.“ Weder in Holland noch in Deutschland konnte Papin eine Stelle erhalten, immer war das Gerücht von Irrlehre ihm nachgeeilt, und auf Anfragen hin gab Jurieu eine es bestätigende Auskunft. Endlich trat Papin in Unterhandlung mit Bossuet, dem Bischof von Meaux, für Uebertritt in die römisch-katholische Kirche und Rückkehr in's Vaterland. Er schwur 15. Januar 1690 zu Paris in die Hände dieses Bischofs die protestantische Konfession ab, und schien durch diesen Schritt das alte Misstrauen der orthodoxen Protestanten zu rechtfertigen. Jurieu veröffentlichte seine Lettres pastorales aux fidèles de Paris, d'Orleans et de Blois sur le scandale arrivé à Paris par l'apostasie de Msr. Papin. Haag 1690. — Papin antwortete: la tolerance des Protestants et l'autorité de l'eglise. Paris 1692, und schrieb von nun an zum Zweck, die Protestanten zur Rückkehr in die katholische Kirche zu vermögen, bis er 19. Juni 1709 zu Paris gestorben ist. Sein Vetter, Pajon, Advokat, liess seine übrigen Schriften herausgeben unter dem Titel: Les deux voyes opposées en matière de religion, l'examen particulier et l'autorité, in zweiter Ausgabe unter der Aufschrift: La tolerance des protestants

1) Bentham, Holländischer Kirchen- und Schulenstaat. II. S. 92.

Digitized by Google

avec d'autres traités sur le même sujet. Liége 1713. Die Autorität kirchlicher Dogmen, deren Handhabung ihm bei Protestanten unerträglich erschien, konnte Papin, wie so mancher Andere, in der katholischen Kirche als ihrer Natur gemäss sich gefallen lassen.

Der Pajonismus aber erschien nun um so bedenklicher, als seine Anhänger theils zu socinianischem Arminianismus, wie Le Cène, theils zum Katholicismus hinübergeführt wurden. Man fragte sich weniger, ob nicht der Rigorismus im Festhalten des gewöhnlichen reformirten Lehrsystems mitgewirkt habe, so unerwünschte Erscheinungen herbeizuführen.

4. Pierre Jurieu als Gegner.

Als der theologisch bedeutendste Gegner der Pajon'schen Lehre ist Pierre Jurieu [1]) zu nennen, geboren 1637 zu Mer bei Blois, wo sein Vater Pfarrer war. Seine Mutter war Tochter des berühmten Gegners von Amyraut, Pierre du Moulin, Professors in Sedan. Er studirte in Saumur Philosophie, bereiste Holland und England, wo er unter Rivet und dem jüngern Pierre Du Moulin, seinen mütterlichen Oheimen, die Studien fortsetzte und die Ordination der anglikanischen Kirche empfieng. Als Pastor an seinen Geburtsort berufen, liess er sich auch in Frankreich ordiniren. Von 1671 an trat er als Schriftsteller auf, indem er ein zu Saumur erschienenes Schriftchen, das alle christlichen Kirchen und Parteien vereinigen wollte, widerlegte. Sehr oft ist sein traité de la dévotion, zuerst 1674, gedruckt worden, 17mal französisch, 26mal in englischer Uebersetzung. In demselben Jahre wurde er als Professor der Theologie nach Sedan berufen, und erhielt bald eine Pfarrstelle dazu. Es gelang ihm 1675 dort die Anstellung Bayle's, mit dem er später in Holland zerfallen ist, als Professor der Philosophie zu bewirken. Die Hinneigung zu den Ansichten seines Lehrers und nunmehrigen Collegen Le Blanc de Beaulieu, dessen gesammelte Thesen sehr geschätzt sind, betreffend die Wirksamkeit der Sakra-

1) Chaufepié Art. Jurieu.

mente und der Taufe insbesondere, gaben indess einigen Anstoss, da er die absolute Nothwendigkeit der Taufe behauptete. Schon 1675 schrieb er seine Réponse au livre de Msr. Arnaud du renversement de la morale par les Réformés, die als Meisterwerk galt. Als um diese Zeit Pajon's Lehren Aufsehen erregten, stellte sich Jurieu in die Reihe ihrer Bestreiter, wohnte 1677 der Konferenz zu Paris bei. Immer gegen die Katholiken gerüstet schrieb er 1680 sein Préservatif contre le changement de religion, und hemmte dadurch den Eindruck von Bossuets Exposition de la foi catholique. Sein anonymes la politique du clergé de France in demselben Jahr erschienen, machte ihn vollends, da man den Verfasser errieth, beim Hofe verhasst; doch folgte er einem Ruf nach Rotterdam an die Wallonische Gemeinde erst nachdem im Juli 1681 die Akademie Sedan unterdrückt worden war, und wirkte vom freien Lande aus für die Erhaltung der reformirten Kirche Frankreichs durch unzählige Schriften. Bekannt ist seine gegen den Jesuiten Maimburg geschriebene Vertheidigung des Calvinismus, seine Schrift wider den Jansenisten Arnaud, seine Bemerkungen über die grausame Verfolgung der reformirten Kirche in Frankreich. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes wurde er der Protektor der schaarenweise in Holland erscheinenden Réfugiés, und entwickelte eine grossartige Thätigkeit. Daneben stand er ein für die reine Lehre nach Innen, schrieb 1686 sein Jugement sur les methodes rigides et relachées, 1687 den traité de la nature et de la grace. Dann bekämpfte er den Socinianismus und die absolute Toleranz, welche bei einigen geflüchteten Geistlichen Anklang gefunden. Im Januar 1713 ist er zu Rotterdam gestorben.

Sein traité de la nature et de la grace ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grace efficace contre les nouvelles hypotheses de Msr. P(ajon) et de ses disciples, à Utrecht 1687 ist eine Hauptquelle für den Pajonismus geblieben. Die Schrift, sehr geeignet, auch das orthodoxe Lehrsystem zu beleuchten ist selten geworden [1]). Die Hauptgedanken mögen hier folgen.

1) Durch Herrn Professor Dr. Hagenbach's Güte habe ich ein in Basel befindliches Exemplar benutzen können.

Digitized by Google

„Pajon, begabt und ausgezeichnet, hat leider eine neue Methode für Erklärung der Gnade erfunden, ihren Werth überschätzt und viele Schüler erworben; aber die Kirche im Grossen hat die Orthodoxie festgehalten, und die meisten Provinzialsynoden von 1667 sich gegen seine Methode erklärt. Er selbst hat Besonnenheit und Mässigung gezeigt; seine Schüler aber sind in offenbaren Pelagianismus hinausgeirrt." S. 1—8.

„Sie lehren: Gott habe bei der Schöpfung allen Theilen des Universum Eindrücke gegeben, kraft welcher dann alle Begegnisse nothwendig geschehen, so dass es eines unmittelbaren göttlichen Konkurses nicht bedürfe; denn es sei Gottes Ehre angemessener, eine Welt zu schaffen, die solch steter Nach- und Beihülfe nicht bedürfe. So mache sich auch die Bekehrung durch den Eindruck des göttlichen Wortes und der begleitenden Umstände." S. 9—18.

„Alle Sünde entstehe im Verstand aus der ererbten Disposition zu irrigen, verkehrten Gedanken, und diese Korruption sei ein durchaus moralisches Uebel, ohne dass auch Physisches daran hafte, sonst gerathe man in Flucianische Ansichten, als ob die Substanz der Seele verderbt sei. Die Hülfe sei demgemäss auch eine moralische und richte sich unmittelbar an den Verstand, mit dessen Herstellung das Gesundwerden aller übrigen Theile des Menschen eintrete. Das einzige Heilmittel sei daher das Wort, die Belehrung, Mittheilung von Wahrheiten; und Gott bediene sich keiner andern Einwirkung als nur der Predigt des Wortes, indem er die Objekte uns vorhalte unter Umständen, welche den Verstand bestimmen, sie als wahr zu erkennen, die Einsicht bestimme dann nothwendig den Willen." S. 19—24.

„Die heil. Schrift enthalte hinlängliche Erweise ihrer Göttlichkeit, um eine moralische Ueberzeugung zu wirken, welche den Willen dann lenkt. Wirkt das Wort nicht auf Alle gleich, so hängt dieses nicht ab vom freien Willen des Menschen, sondern von Gottes Erwählungsrathschluss, die Einen in ihrer Herzensverstocktheit zu lassen, den Andern das Wort unter dem Zusammenwirken solcher Umstände anzubieten, dass es

Digitized by Google

wahrhaft unwiderstehlich wirkt [1]). Wie die Sonne, wo sie scheint, hell macht, ohne durch eine besondere Wirkung die Finsterniss erst aus der Luft wegschaffen, und diese empfänglich machen zu müssen, so genügt das göttliche Wort. Die das Wort begünstigenden Umstände überschaut nur Gott; Sinn und Temperament, Standpunkt, Beispiele, Lebenslage, Alter, Gesundheits- und Glücksumstände. Ueber all dieses schalte die göttliche Vorsehung, so dass, wenn er sie günstig zum Worte ordnet, die Wirkung sicher erfolgt. Er hat ja bei der Schöpfung die Anstösse gegeben, deren weiterer Verlauf nun nothwendig das und das wirkt." S. 25—29.

Nachdem Jurieu die Pajon'sche Lehre unstreitig richtig dargestellt, macht er nun seine Einwürfe geltend: „wo der heil. Geist bleibe, dem die Schrift die belehrende Thätigkeit zuschreibe? wird nicht die Gnade, unter der die Kirche etwas inneres von jeher versteht, auf lauter äussere Dinge zurückgeführt, auf Predigt und Anordnung der Umstände? Zwar reden diese Theologen viel von partikularer, höchst mächtiger Wirksamkeit des heil. Geistes; nur sei sie von der des Wortes und der Umstände nicht verschieden. Auch reden sie von einer innern, ja selbst unmittelbaren Einwirkung; aber sie meinen nur den freilich nach Innen gehenden Eindruck des Wortes; und Gott würde nur so wie jeder Redner auf uns wirken; nur dass er auch alle Umstände mit regiere S. 30—34.

Jurieu fasst nun das ganze System in zwölf Sätze zusammen, deren Inhalt wir schon kennen, Läugnung des Konkurses, Ableitung der Sünde aus Verstandesverdunkelung, der Erlösung aus Erleuchtung; Behauptung, dass der Wille von selbst den Einsichten folge; dass die Erbsünde in Neigung zu Vorurtheilen und falschen Urtheilen bestehe, erst von da

1) Der so oft missdeutete reformirte Ausdruck *gratia irresistibilis* will sagen, wo Gottes Gnade nach dem Vorsatz wirken will, da erreicht sie sicher und siegreich den Erfolg. Man erläutert das Wort durch *invincibilis*, weil ja der natürliche Mensch, so viel an ihm liegt, freilich widersteht, aber ferne davon, die Gnade zu besiegen, von ihr vielmehr so gewonnen wird, dass er dann gerne sie siegen lässt. Vgl. meine reform. Dogmatik II. S. 134 f.

Digitized by Google

aus über den Willen sich verbreite; dass das Verderben nur moralisch sei, nicht physisch; dass das Wort Gottes, objektiv uns vorgehalten durch moralische Gründe und Beweise, ohne eine andere, unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes, die Bekehrung wirke, jedoch nur bei den Erwählten, welchen Gott das Wort unter so günstigen Umständen predigen lässt, dass sicher und nothwendig die Bekehrung folgt." S. 35.

Sehr einlässlich vertheidigt dann Jurieu (S. 37—155) zuerst „den Konkurs der göttlichen Vorsehung, dessen Läugnung den Hintergrund der neuen Lehre bilde, den Zwingli, Calvin, Beza wider Castellio, so energisch gelehrt, dass ja nicht eine blos scholastische Frage hier vorliegen könne."

„Freilich sei es falsch, unter dem Konkurs eine von Gott ausgehende aktive Kraft zu verstehen, welche in die endlichen Kausalitäten hinzutrete, sie zu erregen. Gott thut vielmehr was er thut unmittelbar durch seine Wesenheit, aus der als unendlicher nichts emaniren kann. Er concurrirt mit den Geschöpfen nur durch seinen Willen, der machtvoll wirkt, dass sie sich so und so bewegen; Wille und Macht, Beschliessen und Ausführen fällt zusammen. Durch sein blosses Wollen verwirklicht er Alles. Schöpfung, Erhaltung und Konkurs sind seine Machtwerke und eigentlich nicht verschieden; Konkurs ist dieselbe Aktion, welche den endlichen Ursachen ihre Natur gibt, erhält und in Thätigkeit setzt. Der ewige Wille, den man die Rathschlüsse nennt, ist die Ursache aller Dinge, und die so erzeugte Bewegung ist nicht eine von der dem Geschöpfe selbst eigenen verschiedene, neben ihr oder vermischt mit ihr zu denkende. Seine eigene Handlung inne werden heisst eben den göttlichen Konkurs spüren; denn unsere eigene Handlung ist ja eben durch den göttlichen Willen gesetzt und wäre sonst nicht da." [1]) S. 47—53.

1) Hätte Pajon, wenn er Jurieu's Widerlegung seiner Lehre erlebt, nicht sagen können, diese Zurückführung des Konkurses auf den vor Gründlegung der Welt festgesetzten göttlichen Willen könne er sich gefallen lassen, als die unzweifelhafte Ursächlichkeit alles dessen, was nun durch die Verkettung der endlichen Ursachen sich verwirkliche?

Digitized by Google

„Falsch ist die Lehrweise der Molinisten und vieler Katholiken, dass Gott nicht die endliche Ursache, sondern den Effekt unterstütze, ihr nicht vorangehe, sondern folge, so dass das Geschöpf Herr über Gottes Konkurs bliebe, der bei allem einträte, was es zu thun beliebt; als ob zwei parallelle Kräfte anzunehmen wären und das Geschöpf das Seinige wirken würde aus sich selbst ohne Konkurs. Richtig lehren die Thomisten, der Konkurs falle in die endliche Ursächlichkeit selbst, ihr vorhergehend und sie bestimmend.“ S. 57.

„Erster Beweis: dieser Konkurs muss vorhanden sein, weil das Geschöpf vor Gott das Nichts ist, d. h. gerade das, was für uns das Nichts [1]). Steigert das Nichts so viel ihr wollt, es wird kein Geschöpf, steigert dieses so viel ihr wollt, es wird nicht Gott. Falsch ist der Satz, Gott und die Kreatur seien gleichmässig ausserhalb des Nichts, Gott ist absolut ausser dem Nichts, das Geschöpf relativ, der Mensch mehr als der Baum. In dem Geschöpf ist absolute Negation von Allem, was in Gott ist, es ist Nichts von Gott, Verneinung aller Vollkommenheit Gottes, wie das Nichts die Verneinung aller Vollkommenheit, die an dem Geschöpf ist. Schreiben wir uns ein Bild Gottes zu, weil wir auch geistig, erkennend, wollend seien: so ist diess blosse Analogie, wie der Schatten vom Körper, das Portrait vom lebenden Gesicht. Wir stellen Gott nur vor in Analogie mit uns, dieses ist aber reine Illusion; die Analogie ist nicht grösser als die unsers Auges, Ohres und der Kraft, mit welcher Gott sieht und vernimmt. Ebenso hat Gott nicht, was wir Intelligenz und Willen nennen [2]), sondern unendliches Wesen, durch das er sich unendlich vollkommen leistet, was uns unsere Intelligenz und Wille. Das Geschöpf ist das Nichtsein; die Schrift sagt's, selbst Plinius sagt: wir haben keinen Theil am wahrhaften Sein, sind immer zwischen dem Nichts und dem Sein. Gott allein ist. Diese Erkenntniss ist theologisch ungemein wichtig; denn ohne

1) Hier erst weicht Pajon ab, indem er die von Gott gesetzte Welt doch als eine Realität höher stellt.

2) So alt orthodox sind diese neuern Theologen oft übel genommenen reinern Bestimmungen.

Digitized by Google

sie wäre Gottes Verfahren uns ein unendlicher Abgrund. Wie wolltet ihr sonst verstehen, dass er Millionen Geschöpfe verderben lässt, da ja er Alles leitet und herbeiführt? warum schliesst er eine Seele, die ihn noch gar nicht beleidigt, in einen Körper, der so disponirt ist, sie in ewige Verdammniss zu führen? warum will er Unzählige im ewigen Höllenfeuer sehen? hat 4000 Jahre den Retter gar nicht dargeboten? will sich nur so Weniger erbarmen? Nur das Nichts der Geschöpfe lässt hier eine Auskunft zu; wie wir Fliegen tödten und Thiere zur Kurzweil oder zu unserm Nutzen: so verbraucht Gott die Geschöpfe zu seiner Ehre. Ein grosser Philosoph dieses Landes, als er im Manuscript diese Stelle las, urtheilte, eine solche Lehre allein stürze die gottlosen Hypothesen Spinoza's, welcher die Welt als Gott nimmt. Sind die Geschöpfe vor Gott ein Nichts, so können sie durch sich selbst nichts thun ohne Gott. Wer also den unmittelbaren Konkurs läugnet, mindert die unendliche Abhängigkeit der Geschöpfe und macht kleine Gottheiten aus ihnen. Leitet man aber Alles aus Urimpressionen ab, so verhielte sich das Geschöpf zu Gott wie eine gute Maschine zum Baumeister, was doch eine viel geringere Abhängigkeit ist. Sie meinen freilich, eine Welt, die keiner Beihülfe bedürfe, wäre ein viel vollkommeneres Werk Gottes; aber das eben kann selbst die Allmacht nicht machen, dass das Geschöpf nicht fort und fort Geschöpf sei und Existenz wie Bewegung von Gott empfangen musste. Eine für sich selbst fortbestehende Welt gibt es nicht." S. 70.

„Ein zweiter Beweis für den Konkurs wird aus der Erhaltung der Welt abgeleitet; denn zu dem mitwirkenden gibt es auch einen erhaltenden Konkurs. Erhaltung ist laut den Theologen fortgesetzte Schöpfung; dieselbe Kraft, welche das Geschöpf aus dem Nichts erhob, hindert es, in dieses zurückzusinken, was eine stete Reproduktion ist. Nur weil Gott stets die Geschöpfe erhält, kann er damit aufhörend sie vernichten. Könnten sie ohne den Konkurs bestehen, so könnten sie ewig sein, neben Gott; dann fiele auch die Lehre von der Schöpfung. Geschöpfe sind in ihrem Thun von demselben Wesen abhängig, wie in ihrem Bestehen; der die Strah-

Digitized by Google

len hervorbringt, macht sie auch leuchten und wärmen; denn die Aktion folgt aus dem Wesen des Dinges. Nun gibt es Geschöpfe, deren Wesen im Thätigsein besteht, wie die Geister, deren Wesen im Denken besteht. Konkurs bedürfen zum Erhaltensein aber nicht zum Thätigsein ist also Unsinn. Endlich sind die Dinge vollkommener, wenn sie bestehen, als wenn sie werden; wie sollten sie denn dort weniger Konkurs bedürfen als hier" [1])? S. 80.

„Ein dritter Beweis: ist Gott Urheber der Bewegung des Stoffes und der Körper, so auch Prinzip und unmittelbare Ursache all ihrer Handlungen, die ja nur Bewegungen sind, — dann aber auch aller geistigen Thätigkeiten und überhaupt alles Geschehens. Von einer Urimpression könnte die Bewegung nicht ohne Gottes Hülfe aus einem Geschöpf in's andere übergehen, oder wie könnte eine rollende Kugel ihre Bewegung der ruhenden mittheilen, ohne unmittelbaren göttlichen Konkurs, welcher in der einen Kugel die Bewegung neu erzeugt, welche die erstere Kugel verliert! Geist und Körper können vereinigt werden, und auf einander wirken nur durch göttlichen Konkurs, oder wie könnten sonst Ausgedehntes und Immaterielles sich treffen"? S. 85.

„Ein vierter Beweis liegt im Ungenügenden aller andern Hypothesen, namentlich derjenigen von der Urimpression. Den baren Atheismus, dass die Dinge für sich wirken, weder durch Urimpression noch Konkurs Gottes lassen wir bei Seite. Wie ungenügend aber ist die Erklärung durch Urimpression! Ist sie dem Geist oder Körper aufgedrückt? theilt dieser jenem oder umgekehrt Bewegung mit? Sie erzeugen einander nicht, können also einander nicht mittheilen, was sie nicht haben, z. B. der Körper dem Geiste das Denken. Pajon's Hypothese führt zur stoischen, fatalistischen Verkettung aller Dinge und Zwischenursachen. Sodann macht sie Gott zum Urheber der Sünde, da alles, was geschieht, Folge der Urimpression ist. Gab Gott Impression zu sündloser oder zu sündiger Welt? wenn dieses, so ist er Ur-

1) Acutius quam verius!

heber der Sünde, wenn jenes, wie kann der Mensch denn das Ergebniss so durchkreuzen? Weiter müsste alles Beten wegfallen; jedes Wunder wäre ein Durchbrechen der Verkettung, die nur durch ein neues Wunder wieder anzuknüpfen wäre. Endlich wie soll aus der Urimpression erklärlich sein, dass frühere Ursachen die folgenden nothwendig zu dem, was diese thun, bestimmen, da es auch freie und intelligente Ursächlichkeiten gibt"? S. 100. Hier macht Jurieu Bedenken geltend, die der orthodoxen Art des Determinismus ebenso sehr gelten.

Endlich folgt der Beweis aus der Schrift: „die Bibel schreibt, was endliche Ursachen thun, Gott zu; nennt ihn Urheber aller freien Handlungen u. s. w." S. 117.

Nach dieser Widerlegung der Urimpressionstheorie sucht Jurieu nun zu zeigen, dass die orthodoxe Konkurstheorie von diesen Schwierigkeiten frei sei.

„Der Konkurs verletzt unsere Freiheit nicht. Definirt man freilich die Freiheit als das Vermögen, selbständig zu handeln oder nicht zu handeln, auch wenn alle zum Handeln nöthigen Umstände da sind: so wäre schwer zu zeigen, wie die Seele, wenn von Gott determinirt, frei sein könnte. Alle Reformirten sind aber darüber einverstanden, dass die Wirksamkeit Gottes, welche unserem Wollen vorangeht und es unüberwindlich zum Guten determinirt, unsere Freiheit dennoch nicht verletze. Wie sollte denn der Konkurs sie verletzen? Zu jenem Allem, was zum Handeln nöthig ist, gehört die göttliche Determinirung; dass man das Handeln dann auch unterlassen könnte, ist also falsch. Unsere Theologen definiren die Freiheit so, dass der Mensch mit Ueberlegung und Urtheil oder Entschliessung handle [1]). Nothwendigkeit ist daher nicht absolut der Freiheit zuwider, denn der Wille, ob er

1) Wie ich es dargestellt in der Dogmatik, in den Abhandlungen: Nachwort zur Dogmatik, — über die reform. Synthese des Determinismus und der Freiheit, — dann über Castellio, — über die reform. Prädestinationslehre wider Ebrards Angriffe, — über Amyraldus in den theol. Jahrbüchern.

Digitized by Google

etwas noch so nothwendiges thut, thut es wollend. Zur Freiheit ist nur zweierlei erforderlich, dass der Wille nicht durch seine Natur determinirt sei zu seiner Handlung (wie etwa der Instinkt), sodann, dass er sie thue nach Urtheil des Verstandes. Beides wird durch den determinirenden Konkurs nicht verändert. Nur Zwang würde die Freiheit aufheben, man kann jedoch den Menschen zwar zum Handeln zwingen, aber nicht zum Wollen. Gott selbst kann das nicht, er kann den Willen nur lenken, dass er will, was er vorher nicht wollte. Alles, was Willen lenkt, thut es ohne die Freiheit zu verletzen, sei es nun eine innere Kausalität, die ihn prädeterminirt oder ein äusseres Objekt, das ihn mächtig anzieht, wie z. B. starke Gründe. Das alles macht den Willen eben nur Wollen" S. 127.

Nach dieser ganz reformirt orthodoxen Darlegung, dass der Konkurs die Freiheit nicht verletze, was durch die Verkettung der endlichen Ursachen eher zu geschehen scheint, folgt der Beweis, dass der unmittelbar prädeterminirende Konkurs keineswegs Gott zum Urheber der Sünde mache.

„Unsere Theologen sagen: Gott ist allerdings durch seinen Konkurs Urheber unserer Thätigkeiten, nicht aber ihrer Schlechtigkeit, so wie ein Reiter das hinkende Pferd laufen macht; so wie die Seele den Leib laufen macht, indem sie vom Gehirn aus in die Nerven und Muskeln der Beine wirkt; sind diese lahm, so ist die Seele nicht daran schuld. Gleicher Weise kommt die Bewegung von Gott, die Verderbtheit aber vom Menschen, wie die neuern Thomisten sagen, das Entitative vom göttlichen Konkurs, das Moralische aber, die anhaftende Verderbtheit vom Menschen; denn Böses als Privation habe keine eigentliche Ursache. Den Degen in einen Leib stossen, ist als Handlung von Gott, dass es aber ein Mord sei, keine Hinrichtung, mache die Handlung erst zum Bösen. Schwieriger sind innere Thätigkeiten zu begreifen. Wie kann z. B. Gott hassen, Böses wollen, oder wie kann Gott diese innere Aktion wirken und doch nicht das Böse daran? Indess, so böse der Hass sein kann, ihn in Bewegung zu setzen, ist nicht böse, da man ohne Sünde viele Dinge hassen kann; auch ist das Böse kein eigentliches Sein, Gott aber nur Urheber

Digitized by Google

des Seienden. In der vernünftigen Kreatur ist ein dreifaches Sein, das Dasein, das Gutsein und das Glückseligsein, d. h. das physische, moralische und hyperphysische, alle drei gleich sehr von Gott abhängig durch je einen besondern Konkurs. Der Engel hat das physische Sein als denkender, das moralische als Gutes denkender, das übernatürliche als herrlich seliger; der Teufel hat nur das erste, Christus als leidender nur die zwei ersten. Man kann den ersten Konkurs haben zum Dasein ohne die beiden andern. Jedem dieser drei Seinsarten entspricht ein besonderes Nichtsein, nämlich Nichtsein an sich, dann das Bösesein, endlich das Elendsein. In alle drei sänken wir sofort, wenn Gottes Konkurs uns verliesse; ohne dass Gott irgend positiv etwas thun müsste, wären wir Nichts, daher nicht Gott, sondern die Kreatur etwas thut zu ihrer Vernichtung. Sie fällt für sich in's moralische Nichtsein, in Sünde, wenn Gott nicht erhaltend sie daran hindert, fällt für sich, ohne dass Gott sie hinabstösst, wie ein Stein fällt, sobald meine Hand ihn nicht mehr hält. Wir fallen ebenso in jede Art des Nichtseins, auch in die moralische, d. h. Sünde, sobald Gottes sustentirender Konkurs aufhört, ohne dass Gott nur einen Impuls zum Fallen geben müsste. Da er nun nicht verpflichtet ist, irgend einen Konkurs fortwährend zu setzen, und den moralischen entziehen kann: so ist diess freilich Ursache unserer Sünde, aber nicht an sich, sondern nur *per accidens*, wahre Ursache ist unsere Schwäche, unser natürliches Streben in's Nichts [1]). Allerdings wäre keiner gefallen, wenn Gott ihm den Konkurs erhalten hätte, aber Gott ist diess Niemandem schuldig, und kann als absoluter Herr die Kreaturen jeder Art von Nichtsein anheimfallen lassen, wie ein Künstler sein Gemählde zerstören kann; Gott thut ja nichts, was durch sich Sünde wirken würde. Da

1) Es lässt sich nicht läugnen, dass diese bei orthodox Reformirten so häufig wiederholten Erklärungen weniger eine Schuld als ein Unglück oder eine Mangelhaftigkeit des kreatürlichen Seins als solchen begründen, so dass nicht erst meine Darstellung dieses in die alte Dogmatik hineingetragen hat.

Digitized by Google

in Einer Handlung Physisches und Moralisches zusammen ist, so kann Gott jenes auch allein unterstützen und dieses nicht." S. 138.

„Nach Thomas, Calvin, Beza, Chamier und unsern Theologen allen, mit Ausnahme weniger Neueren, ist Gott Ursache, die nicht nur den Willen in Thätigkeit setzt, sondern ihn auch prädeterminirt so und so zu handeln. Thut Gott das auch zu bösen Handlungen, so scheint er Urheber der Sünde. Einst habe ich dem Schottischen Theologen Strangius beigestimmt, dass Gott den Willen nur zu guten Handlungen vorherbestimme, der Wille aber sich selbst aus eigenem Hang zum Bösen bestimme. Bei reiferem Nachdenken aber genügt mir dieses nicht [1]); ein Hang wäre schon Anfang eines Thätigseins und kann ohne Konkurs gar nicht entstehen. Vielmehr sage ich: Gott als erste Ursache prädeterminirt den menschlichen Willen selbst in verbrecherischen Handlungen, was nämlich das Entitative des Reellen betrifft; ist sie eine gute, so hat sie zwei Sein, das physische und das moralische, und Gott konkurrirt beiden prädeterminirend; ist sie böse, so hat sie ein physisches Sein und ein moralisches Nichtsein, und Gott prädeterminirt nur Seiendes, nur was in der Handlung positiv und reell ist, in diesem aber ist nie Sündliches. Zum moralischen Nichtsein muss Gott nicht prädeterminiren, da die Kreatur schon an sich selbst sich hiezu determinirt. Werfe ich einen Stein schräg in die Höhe und er fällt in Bogenlinie zur Erde: so hat nicht meine Hand die Ursache seines Fallens in sich, wohl aber dafür, dass er gerade da und da die Erde erreicht [2]). So erregt Gott in uns Hass und Liebe, dass wir aber Gott hassen, determinirt nicht er, sondern das Nichtsein des Moralischen macht den Willen so fallen; *per accidens* kommt es von Gott, darf ihm aber nicht

1) Eine ähnliche Veränderung der Ansicht hat Zwingli gestanden.

2) Da aber die Schwerkraft auch von Gott ist, so fragt sich, ob nicht bei dieser Weltansicht Gott Ursache sei, dass die Kreatur diese Natur hat, zu fallen nämlich, sobald er nicht für's Moralische konkurrirt.

Digitized by Google

als positiver Ursache zugeschrieben werden. Gott gibt einem Dämon den Konkurs, z. B. zu einer Aktion der Liebe, versagt ihm aber den Konkurs, welcher nöthig wäre eine heilige Liebe zu erzeugen. Der Dämon darf sich darüber nicht beklagen. Allerdings ist dieses gerade das schwierigste Geheimniss, aber unsere Lehre darf der von einer Urimpression nicht weichen, da diese für die Religion gefährlich ist." S. 146.

Jurieu vergleicht endlich die Lehre Pajon's mit der von Malebranche: „Malebranche lässt Gott in die Welt einwirken, nicht durch besonderen, sondern durch generellen Willen, d. h. Gott übergebe das Universum gewissen Gesetzen und Ordnungen; für die Körperwelt gebe er Gesetze der Bewegung, dass jeder Körper strebe sich in gerader Linie zu bewegen, dass zwei sich treffende ihre Bewegung einander mittheilen nach Proportion ihrer Grösse. Das wirke dann Witterung, Gesundheitsumstände, Leben. Die zweiten Ursächlichkeiten seien dann nur occasionelle für jenes allgemeine Wirken Gottes. Arnaut hat aber gezeigt, wie gefährlich dieses neue System sei. Pajon's Urimpression ist am Ende einerlei mit jenem allgemeinen Willen Gottes; aber während bei Malebranche veranlassende Zwischenursachen beinahe nichts thun, entscheidet ihre Verkettung bei Pajon eigentlich Alles." S. 155.

Nach dieser, eigentlich immer an die Gefährlichkeit appellirenden, Widerlegung der allgemeinern, den Konkurs der Providenz läugnenden Seite an Pajon's Lehre, geht Jurieu in einem zweiten Traktat über zur Widerlegung der speciellen Seite, der Läugnung einer unmittelbar einwirkenden Gnade bei der Bekehrung.

„Dass das menschliche Verderben ursprünglich in Irrthümern, Vorurtheilen, falschen Akten der Intelligenz bestehe, klingt schon sehr pelagianisch. Freilich kommen böse Begierden nicht selten aus dieser Quelle, aber viel häufiger kommen umgekehrt falsche Gedanken aus bösen Affekten. Die Erbsünde kann überall nicht aus der Seele entspringen, denn diese ist immateriell und, wie auch Pajon annimmt, nicht aus der elterlichen ein Absenker, sondern von

Digitized by Google

Gott geschaffen [1]). Die Erbsünde muss also vom Körper herkommen, von dem Mechanismus an uns. Blut, Säftebewegung erzeugen Leidenschaften, dann erst Irrthümer. In der Begierde sitzt wesentlich die Verderbtheit. Verhält es sich so, so genügt es auch nicht zur Bekehrung, durch's Wort Gottes den Verstand zu erhellen, und keineswegs ist die Erbsünde in Kindern blos eine Disposition zu falschen Urtheilen". S. 200.

„Der weitere Satz, dass in der menschlichen Corrruption nichts Physisches, dass sie nur eine moralische sei, soll das Wirken des heil. Geistes als ein auch nur moralisches darstellen. Gewiss ist in der Verderbtheit unserer Natur nichts, was nicht Beziehung hätte auf Moralisches, aber dass darum nichts Physisches darin sei, ist falsch. Pajon möchte durch seine Lehre der flacianischen Verirrung, dass die Erbsünde unsere Natur selbst geworden, und die Substanz unserer Seele selbst verderbt sei, entgehen; aber gibt's denn in der Seele nichts als nur die Substanz, was man physisch nennen kann? sind Gedanken, Bewegung, Neigungen, Thätigkeiten nicht auch etwas Physisches? Physisches ist mit dabei, wenn ein Unverständiger die Philosophie nicht capirt, warum denn nicht auch, wenn ein Sünder unmächtig ist, das Gute zu thun [2])? Wie dort die Substanz der Seele doch da ist, obwohl gehemmt in ihren Denkverrichtungen durch Störungen im Gehirn und phantastische Einbildungen: so ist sie auch hier da, aber in ihren moralischen Verrichtungen verwirrt, durch's Fleisch gehemmt, sich zu Gott zu wenden. Dass der Sünder Meister seiner Bewegungen ist, der Unsinnige nicht, macht hier keinen Unterschied, denn beiderlei Verrichtungen der Seele sind gleich sehr physische, die, deren man Meister ist, wie die durch eine Art Nothwendigkeit vor sich gehenden. Die Verderbtheit hat ja drei Sphären, nämlich Handlungen, Gewohnheiten und Dis-

1) Dass die Reformirten die creatianische der traducianischen Hypothese vorzogen, vgl. m. reform. Dogmatik I. S. 432. II. S. 49.

2) Jurieu denkt sich, physisch sei die schwache moralische Anlage, da ja die Natur des Geschöpfs für sich schon in's Böse sinkt, ohne den Konkurs, welchen Gott ihr nicht schuldig ist, und hier gibt, dort versagt.

Digitized by Google

positionen. Schon in den bösen Handlungen, abgesehen von dem, was der Leib dabei thut, ist physisches mit, in Handlungen des Verstandes, wie des Willens; denn Aktion ist etwas physisches, wenn schon nicht im materiellen Sinn. In der Annäherung zu Gott ist etwas Physisches, also auch in der Abkehr von ihm. Sodann die Gewohnheiten *(habitudes)* ebenso; die Fertigkeit gut zu raisonniren, zu malen, zu singen, kann man eine physische nennen, warum denn nicht auch die, geoffenbarte Wahrheiten zu erkennen, Akte der Liebe zu Gott zu erzeugen, Almosen zu geben? Solche Gewöhnungen determiniren ja innerlich die Seele zu Handlungen. Dass sie eingegossen sind, während sonst Gewöhnungen erworben werden, ändert hieran nichts. Mit den Dispositionen verhält es sich gleich, da sie nichts anders sind als die Anfänge der Fertigkeiten. Ist Physisches in der Korruption, so kann darum doch die Seele Herrin darüber sein, wie all ihrer Verrichtungen, sie nämlich hervorzurufen oder zu suspendiren, obwohl diese etwas physisches sind. Die Begriffe physische und moralische Ohnmacht sind sorgfältig zu unterscheiden. Ohnmacht dasjenige Gute zu thun, was im Menschen liegt, ist eine moralische, die keine Entschuldigung hat, sagt Pajon. Ich gebe diesen Satz zu, und bekenne, dass die Sünde den Menschen nicht in eine physische Unmöglichkeit versetzt hat, das Gute zu thun, d. h. nicht die Substanz der Seele oder das Wesen ihrer Kräfte verderbt hat. Die Korruption kann eine moralische heissen, da sie in bösen Gewohnheiten und Neigungen besteht, welche in's Gebiet der Sitte gehören; aber sie eine moralische nennen, in der Meinung, als gehöre gar nichts Physisches zu derselben, ist grundfalsch. Als geistige Bewegung ist sie selbst physisch, noch mehr als mit bestimmt durch Körperliches und Temperament. Darum vererbt sich ja eben die Korruption, nicht die Seele selbst, die Pajon mit mir kreatianisch entstehen lässt; im Mutterleibe empfängt die Frucht dieselben Eindrücke mit Gehirn und Herz der Mutter, mit der sie noch Eins ist. Gewiss ist wenigstens dieses, dass die Seele, sobald sie in den Körper gesenkt ist, sich befleckt findet durch die Vereinigung mit diesem, während sie in ein

Digitized by Google

neues Gefäss gegossen rein bliebe [1]). Also kommt das Böse vom Körper, von der Bewegung der Säfte, den Lebensgeistern des Leibes, und so ist es falsch, die Korruption eine nur moralische zu nennen." S. 212.

„Bestreiten muss ich darum den weitern Satz, dass die Ursachen unserer Bekehrung rein nur moralische, ohne alles Physische sein müssten. Moralische nennt man die, welche wirken nur durch vorgestellte Objekte, Bitten, Mahnungen, Drohungen, Gründe, Motive, kurz alle Objekte, welche dem Verstande vorgehalten durch ihn auf den Willen wirken; physische Ursachen aber sind, die eine Bewegung wirklich einflössen in die handelnde Kraft, wie die Hand, welche das Rad dreht, ein Geist, der den Leib bewegt oder einen andern Geist handeln macht; also gar nicht blos körperliche Naturursachen sind physische, Gott selbst, wenn er der Materie eine Impression gibt, ist physische Ursache, ebenso die Engel, obwohl übernatürlich [2]). Unsere Seele kann auch von physischen Ursachen bewegt werden, wie wenn sie in der Hölle Schmerz fühlt, die Ursache physisch ist, d. h. etwas reell den Schmerz in sie hinübergiessendes; moralisch wäre sie, wenn der Schmerz durch blos vorgehaltenes Objekt für den Verstand bewirkt würde. Auch wenn die Seele einen Willensakt erzeugt, thut sie es physisch. Nach Pajon wäre die moralische Kreatur nur durch moralische Ursachen erregbar, der Wille nur durch dem Verstand vorgehaltene Objekte, auch Gott könne nicht physisch auf sie wirken. Aus dieser Annahme fliessen aber verderbliche Folgerungen. Zuerst wäre die Höllenstrafe nichts als die von der Erinnerung an begangene Sünden geweckten Gewissensbisse, da doch Feuer physische Einwirkung bezeichnet, nämlich die Seele leide so wie der Leib im Feuer leide. Sodann wären Christi Leiden nichts, denn die blosse Vorstellung des Kreuzes hätte ihn so nicht

1) Meine Dogmatik II. S. 49 f. zeigt, dass neben dieser vorherrschenden Ansicht auch anderes versucht wurde.

2) Klarer würde man, was vom Moralischen unterschieden wird, ein Ontologisches nennen, wenn göttliches Wirken mit darunter fallen soll.

Digitized by Google

erschüttern dürfen, da auch Schlechte den Kreuzestod ertrugen; ebenso wenig konnte die Vorstellung vom göttlichen Zorn ihn so erschüttern, da er als Sohn ihn kannte; also afficirte Gott ihn physisch. Drittens wären die Inspirationen der Propheten nichts, da Gott nicht durch Vorhalten von Objekten sie wirkt, sondern unmittelbar innerlich wie ein Siegel aufdrückend, somit physisch nicht moralisch. Viertens würde folgen, dass in die Seele kein Eindruck überhaupt gelange als nur durch den Verstand; und doch wenn z. B. der Mensch im Feuer ist, dringt die Hitze direkt bis in die Seele, ganz unabhängig davon, dass der Verstand sich das Feuer erst vorstelle. Offenbar kann, was physische Einwirkung ausübt, auch solche erleiden; nun thut die Seele physisches, sie vernimmt, will, fühlt, neigt sich hin; auch Gott kann seine Gedanken und Absichten ihr physisch aufdrücken; warum sollte denn seine bekehrende Einwirkung nur moralisch sein?" S. 220.

„Auch den Satz, es genüge den Verstand zu erhellen, um den Willen zu lenken, muss ich für falsch erklären; denn vielmehr verwirren die Leidenschaften erst den Verstand. Ob der Wille immer dem Verstand folge, oder aber Herr bleibe dessen, was er will, auch wenn der Verstand schon geurtheilt hat, ist ein berühmter Streit der Thomisten und Scotisten. Die Thomisten lassen den Willen immer dem Verstand folgen, die Scotisten nicht. Dieser Streit hat sich bei uns wiederholt, aber fast nur als Wortstreit. Der Verstand ist rein passiv, aufnehmend, nicht aber handelnd; er ist das Auge der Seele. Oder handelt er etwa doch, da er sucht, entdeckt u. s. w.? Nein, denn das heisst nur, Einige hätten hellern Verstand, offenes Auge. Wendet er sich auf etwas hin, so thut nicht er es, sondern der Wille. Der Verstand ist kein freies Vermögen, sieht nur was sich darbietet. Urtheilt er, so liegt darin zweierlei, ein Erkennen und ein Abschliessen, letzteres ist Sache des Willens. Die Objekte beschäftigen die ganze Seele, Phantasie, Verstand und Willen. Was Sinne und Phantasie afficirt, geht oft direkt in Leidenschaften über, also in den Willen ohne durch den Verstand. Sieht der Verstand: ich soll Gott lieben, so bleibt der Wille

Digitized by Google

doch Herr, sich auch zu widersetzen, wie er auch oft Böses will ohne Zustimmung des Verstandes. Der Verstand als unfrei ist ganz dem Willen unterworfen, der von all jenen Urtheilen Gebrauch macht wie er will und dem Verstand sogar verkehrte abnöthigen kann. Darum muss die Gnade den Willen berühren, ehe sie den Verstand bestimmt, welcher als praktischer eigentlich nur der Wille selbst ist. Der Hang zum Bösen wirkt zuerst schon auf den Willen, ebenso die Neigung zum Guten. Auch sieht der Verstand, wie viele Gelehrte davon ein Beweis sind, die Heilsgüter, ohne dass diess eine Umgestaltung wirkt. Die Gnade muss also dazwischen treten, indem sie dem Willen ein süsses Gefühl einflösst unmittelbar, nicht als Frucht von Reflexionen. Der Wille bestimmt sich überall nicht nach intelligenten Gründen, sondern nach seinen Neigungen." S. 236.

„Falsch ist also auch der sechste Satz, dass die Bewegung unserer Seele zum Geistlichen einzig abhange von der Erkenntniss, die Gott uns gibt. Da diese Bewegung, sagen sie, eine vernünftige ist, so muss sie von Erkenntniss her sein. Aber es ist ja in uns von Natur Neigung zur Lust, Abwendung von der Unlust, diess ist vernünftig und doch nicht von Reflexion her. Diese würde uns zum Heil hinziehen, wenn die Seele nicht mit Sinnlichem verbunden wäre. So flösst die Gnade durch ihren ersten Eindruck uns Süsses ein, sobald das Evangelium den Verstand afficirt, noch ehe dieser reflektirt. Wahr ist es, dass eine Kenntniss des Heilsobjektes nothwendige Bedingung ist, aber sie bestimmt uns noch nicht." S. 238.

„Der siebente Satz, dass das Gefühl der spirituellen Dinge nichts anderes sei als die Kenntniss derselben, ist auch falsch. Es gibt eine Hinneigung zu ihnen auch ohne distinkte Erkenntniss. Es ist so falsch wie möglich, dass Gott keinen Eindruck auf die Seele machen könne ohne durch den Verstand; Johannes der Täufer war ja von Mutterleib an schon geheiligt, Gott gab ihm also einen physischen Eindruck. Wie gäbe es sonst ein Einwirken der Gnade auf Unmündige?" S. 243.

Digitized by Google

„Den achten Satz, Gottes Wort enthalte moralische Beweise, durch die es eine zweifellose Gewissheit wirke, so sicher wie geometrische Beweise, muss ich ebenfalls bestreiten, sofern das Wort ohne unmittelbare Gnade dieses wirken soll. Die Sicherheit, sagen sie, komme aus dem Wort, weil seine Demonstrationen Gottes seien und Gottes Autorität für sich hätten; denn sonst könnte kein Mensch eine Trinität, Inkarnation u. dgl. glauben, die gar nicht demonstrirbar sind; die Schrift enthalte aber sichere Beweise, dass Gott ihr Urheber sei, Harmonie, erfüllte Weissagungen, Reinheit der Moral, majestätische Einfalt, Märtyrerzeugen. Aber jene Herren übergehen das süsse Gefühl, welches den Leser durchströmt, und vergessen, dass jene Zeichen der Göttlichkeit der Schrift gar keine Ueberzeugung wirken ohne die Gnade, nur menschliche Zustimmung, nicht göttlichen Glauben. Oft ist dieser grösser als die Einsicht in die Beweise“ [1]). S. 248.

„Neuntens behaupte ich, dass diese Lehre pelagianisch sei. Pelagius liess nur durch die Natur und das Objekt im Worte die Bekehrung entstehen bei freiem Willen ohne unmittelbare Gnade. Pajon fügt nur noch die mitwirkenden Umstände hinzu, wogegen Pelagius sicherlich nichts einwenden würde. Immer bliebe ja der Mensch Herr seines Entschlusses [2]) ohne unwiderstehliche Gnade. Verhielte es sich so wie Pajon will, so hätte die philosophische und die christliche Wahrheit einerlei Beweisart. Gott hat aber gar nicht die Scharfsinnigsten erwählt. Die Schrift setzt den Menschen so ohnmächtig, dass die unmittelbare Gnade schlechthin nothwendig ist. Ferner lehrt sie eine Wirkung des heiligen Geistes, die nicht blos die des Wortes sein kann. Auch würde

1) Diess alles scheint auf Schleiermachers Satz zu führen, die Frömmigkeit sei nicht ein Wissen, sondern eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, ein Gefühl.

2) Diese Konsequenz ist Pajon fremd, da er den Menschen so gänzlich determinirt denkt durch die Verkettung der Zwischenursachen, wie Jurieu durch die unmittelbare Gnade. Pajon führt eher zum Fatalismus als zum Pelagianismus.

Digitized by Google

Gott Urheber der Sünde, da er ja die Umstände, Temperament, Erziehung u. s. w. determinirt hat. Das Gebet wäre lächerlich. Sie erheben das Wort sehr; es sei zulänglich zur Bekehrung, und nur darum hätten die Verworfenen keine Entschuldigung. Aber auch nach ihrer Lehre stellt ja Gott das Wort diesen nicht unter den günstigen Umständen dar, ohne die sich keiner bekehren kann." S. 298.

„Zehntens verwerfe ich, dass die Gnade nur mittelbar wirke; sie wirkt vielmehr unmittelbar auf die Seele, dass diese das Objekt dann in sich zulässt, sonst findet es verschlossene Thüren, ob der Verstand es immerhin sehe, denn von Sünde und Sinnlichkeit lassen wir nicht leicht. Die Gnade zeigt, dass das Heil im Evangelium sei, dem Verstand, dann muss eine neue Gnadenwirkung den Willen das Süsse des Heils empfinden machen, da er nur nach Lust und Unlust sich bestimmt. Das erst ändert die Neigung des Willens, der nun erst den praktischen Verstand zum Urtheil bestimmt, man solle Gott folgen. Dann folgt eine fernere Freude, das Sichberuhigen der Seele bei dem Gut, welches sie nun hat. Die Heilsordnung ist also diese: 1) das Objekt des Evangeliums ist dem Verstand vorgehalten, 2) dieser versteht den Sinn der Ausdrücke, 3) er schenkt ihm Glauben, wie auch die Dämonen für wahr halten, 4) dann folgt die vorhergehende Freude aus der Gnade, 5) dann die Beistimmung des praktischen Verstandes und des Willens, 6) dann das gute Handeln. Was thut nun in all dem der heil. Geist? Das Vorhalten des Wortes kann man nicht sein Werk nennen, wenigstens nur sehr uneigentlich, da uninspirirte Menschen nun das predigen, was der heil. Geist Andern einst eingegeben. Das Erkennen des Sinnes ist auch nicht vom heiligen Geiste gewirkt, da auch Atheisten den Sinn verstehen; auch das Fürwahrhalten nicht, obgleich hier schon Gott Augen und Ohren öffnet zur rechten Ueberzeugung; denn die Dämonen zwar können ohne das glauben, weil sie die Mysterien erschauen, wir aber nicht. Um nun unsere Inkongruität und Vorurtheile zu beseitigen, wirkt der heil. Geist zweierlei, er gibt unserem Vermögen Kraft, unglaublich scheinendes glaublich zu finden; das thut er nicht

Digitized by Google

durchs Wort, sondern indem er dem Verstand konkurrirt und den Willen lenkt; denn unglaubliches glauben wir nur, weil wir wollen. Sodann zerstreut er unsere Vorurtheile wieder nicht durchs Wort, das ja gerade ihren Widerstand aufreitzt, sondern durch denselben Akt, der unsere Hingabe an die Mysterien wirkt, wie wo Licht kommt, Finsterniss entweicht. Es ist eine Machtwirkung des heil. Geistes, der die zuvorkommende Freude uns einflösst. Das weitere dann, die Bestimmung des praktischen Verstandes und Willens als Produkt, theils der Erkenntniss der Wahrheit, theils dieser Freude, also der eigentliche Bekehrungsentschluss setzt keine neue unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes voraus, sondern nur einen überlegenden Willensakt, zu dem blos der allgemeine Konkurs nöthig ist; denn unmittelbare Gnade bedarf die Seele nur, wo sie entgegen der korrupten Natur handeln soll. Endlich machen sich gute Werke ebenso. Pajon erklärt freilich den heil. Geist in Schriftstellen oft von der gegebenen, statt von der gebenden Gnade, oft auch nur vom Geiste des Christenthums gegenüber dem jüdischen." S. 350.

„Man muthet uns zu, diese unmittelbare Gnade näher zu erklären, die doch so unerklärlich ist. Ob sie, als von der Wirkung des Wortes verschieden, eine physische oder hyperphysische sei? Jedenfalls bewegt sie physisch die Seele, nicht blos moralisch. Ob sie dem Wort vorhergehe? Nein. Ob das neue Herz ein substanziell oder accidenziell neues sei? Das letztere. Wie unsere Lehre von der der Enthusiasten sich unterscheide? Dadurch, dass wir das Wort als nothwendige Bedingung vorhergehen lassen. Moralisch wirkt diese Gnade nicht, denn das wäre durch blosses Vorhalten des Objektes, der heil. Geist aber könnte nicht ein anderes Objekt vorhalten, als das Wort schon vorhält; seine eigenthümliche Wirkung ist also eine andere. Mechanisch wie auf einen Klotz wirkt sie darum doch nicht, weil ja Erkenntniss des Objektes dabei ist." S. 411 f.

Diese Schrift von Jurieu eröffnet uns die klarste Einsicht in's Wesen des orthodox-reformirten Systems, welches durch den Pajonismus, da dieser den geheimnissvoll entschei-

Digitized by Google

denden innern Vorgang auf einen kalkulirbaren äussern zurückführen und erklären wollte, unstreitig sich tief verletzt finden musste.

5. Die Darstellung des Streites bei Friedrich Spanheim.

Da Melchior Leydeckers Schrift: Veritas evangelica triumphans, in welcher eine ähnliche Beurtheilung des Pajonismus vorkommt, mir nicht zugänglich ist, so berücksichtigen wir noch des jüngern Spanheims Darstellung in seinem polemischen Lehrbuch: Controversiarum de religione cum dissidentibus — elenchus theologicus. Editio quae novum opus videri possit. Amstel. 1701 (zuerst, wie die Dedikation an den Zürcherischen Magistrat zeigt, 1694 erschienen) p. 316—331 [1]).

„Wie aus seinen Manuscripten hervorgeht, schien Pajon einzuräumen: 1) dass es eine Erbsünde gebe oder eine natürliche Verderbtheit von Adam her; aber sie bestehe in fehlerhaften Ideen, Unwissenheit oder Irrthum im Verstand und Bosheit im Willen. Die Dordrechter Synode dagegen mit der heil. Schrift lehrt zu Art. 3 und 4. natürliche Blindheit im Verstand, Bosheit, Rebellion, Verstocktheit im Willen und Herzen, Unreinheit in allen Affekten oder Tod in Sünden, so dass zur Hebung der natürlichen Korruption eine übernatürliche Gnade nöthig sei. — 2) Gibt Pajon scheinbar zu die, abgesehen von Gottes wirksamer Gnade, gänzliche Unkräftigkeit zur Bekehrung im natürlichen Menschen, theils als ererbte, theils als erworbene; eigentlich aber doch nur eine moralische Unkräftigkeit und eine gänzlich freiwillige, oder so wie ein lange in tiefen Schlaf gesenkter Mensch durch einen mächtigen Schall geweckt würde; was alles sehr verschieden ist vom Erwecken eines Todten, Erleuchten eines Blinden, neuer Schöpfung, wie die Schrift sich ausdrückt. — 3) Er bekennt, dass Gott der Urheber alles Heilsguten im Menschen sei in Wollen und Vollbringen, aber über die Art, wie die Gnade

1) Auch in Friderici Spanhemii fil. professoris Batavi primarii opera Tom. III. p. 882 f.

dieses Gute in uns wirkt, bleibt die Schwierigkeit, ob, wie die Remonstranten wollten, durch blosse Belehrung von Aussen, durch moralische Beredung und mittelbare Wirksamkeit, oder aber durch übernatürliche Kraft, geheime und unaussprechliche, unmittelbare Einwirkung, wie sie bei der Schöpfung und Todtenerweckung statt findet. — 4) Ebenso bekennt er, dass diese Einwirkung eine lebendige, wirksame, mächtige und ganz unüberwindliche sei; jedoch sie sich anbequemt der Freiheit und Natur des Menschen, auf keine Weise zwingend, sondern mit unserer Zustimmung verknüpft. Alles richtig, aber wovon hängt nun diese Kräftigkeit und Unüberwindlichkeit der Gnade im Menschen ab? Wirklich von einer unmittelbaren Gnade des heil. Geistes? Das will nicht heraus. — 5) Ferner gesteht er, dass der heil. Geist dergestalt wirksam thätig sei, in welchen er will und wann er will, und zwar durch den Dienst des Wortes, welches der Same der Wiedergeburt sei; aber es bleibt die Frage zurück, ob nur mittelbar und objektiv gewirkt werde mittelst der im Worte ausgedrückten Ideen, oder auch unmittelbar und subjektiv, so dass die Wirksamkeit der Diener des Wortes unterschieden sei von der Kraft der obersten Ursache."

„So wollte dieser Gelehrte nicht bestreiten die Nothwendigkeit der Gnade auch der zuvorkommenden, bei des Menschen Ohnmacht, die er augustinisch zu fassen versichert; auch nicht die Wahrheit der Gnade, die in uns alles Gute wirkt, auch nicht ihre Partikularität und Kräftigkeit; er wollte nur fragen über die Art und Weise jener Einwirkung des heil. Geistes, oder wie denn eigentlich die Gnade in uns zur wirksamen gemacht werde; ob sie in den Erwählten oder Gläubigen nur moralisch und rational sei, blos die Natur einer objektiven Ursache habe, durch welche der h. Geist wirksam den Verstand erleuchte, und dadurch machtvoll Willen und Herzen lenke, aber nur mittelst des Wortes und anderer äusserer Mittel, die zusammen nothwendig, dann den Willen bestimmen, ohne dass von ihr verschieden noch eine unmittelbare Einwirkung des heil. Geistes statt habe."

„Aus seinen Manuscripten ergeben sich folgende Voraus-

setzungen: 1) unsere Seele als ein rationales könne nicht anders bewegt werden, als nur durch rationalen Eindruck; jede andere Einwirkung des heil. Geistes wäre eine blinde und vernunftlose. — Diese Voraussetzung ist unhaltbar; denn nach orthodoxer Lehre wirkt ja der heil. Geist unmittelbar auf Verstand und Willen, wodurch eben Ueberzeugung, Glaube, Bekehrung entsteht, immer so, dass derselbe heil. Geist dabei äussere Mittel und Beweggründe gebraucht, wie dieselben im Worte, das von demselben heil. Geiste ausgegangen ist, liegen. Diese Weissagungen, Wunder und übrigen in der Schrift enthaltenen bewegenden Objekte sind freilich ein rationales, das uns zum Glauben disponirt; aber dieses alles erleuchtet nicht schon die Seele und gewinnt nicht den Willen, wenn nicht jene süsse, mächtige Kraftwirkung des heil. Geistes hinzukommt; daher denn jenes erstere Alles bei Ungläubigen nichts fruchtet. Auch tritt die Wirkung gar nicht besonders in Weisen und Rationalen ein." — 2) „Die Ohnmacht des Menschen sei eine ererbte, aber doch heilbare durch die Kraft von Gründen und Motiven, von denen die Seele bewegt werde. Aber dann fiele zu Boden, was die Schrift sagt, vom nicht blos schlafenden, sondern todten Menschen, vom blinden, tauben, steinherzigen, unter die Sünde verkauften, aus welchen Redensarten hervorgeht, dass die Ohnmacht eine totale sei, nicht blos eine moralische, angewöhnte, sondern eine physische, wie des Mohren Schwärze und des Parders Flecken. Sie haftet in den Seelenkräften und Affekten, nur nicht in der Seelensubstanz, die ja Gottes Werk ist." — 3) „Er fasst die orthodoxe Ansicht so, als wirke der heil. Geist nur vor dem Worte; aber er wirkt vor durch, mit und nach demselben laut Dordrechtischer Lehre." — 4) „Auch, meint er, würde das Wort dann nichts zu wirken haben, wenn der heil. Geist alles wirke. Aber das Werkzeug hat auch seine Wirksamkeit, obwohl sie abhängt von derjenigen der obersten Ursache. Beide sind nicht zu trennen, aber zu unterscheiden, jene innerlich, diese als äusseres Objekt wirkend, das Wort säend, zuredend, der Geist überzeugend, des Wortes Samen befruchtend." — 5) „Gott wirke auf den Willen nur durch's

Digitized by Google

Mittel des Verstandes, welcher durch genügendes Licht, starke Gründe bewegt, den Willen bestimme in der Art einer moralischen und rationalen Ursächlichkeit. Aber dieses fällt ja zusammen mit der remonstrantischen suasio moralis s. motus ethicus voluntatis, von welcher Pajon doch weit abgehen will. Man setzt also voraus, der Wille sei gar nicht verderbt, folge immer der Einsicht, und so bald diese erhellt genug sei, erzeuge sie den Habitus des Glaubens, der Liebe und Heiligkeit; kein solcher Habitus werde von Gott unmittelbar dem Willen eingegossen." — 6) „Sonst würde Gott auf die Seele wirken wie auf einen Klotz oder Stein, ohne das Mittel von Gründen. — Auch diess war aber ein remonstrantischer Einwurf wider die zuvorkommende Gnade, welcher gegenüber nach Dordrechtischer Lehre der Mensch sich nur passiv verhalte. Im Klotz ist ja keine Glaubensempfänglichkeit, im Tauben hingegen ist Empfänglichkeit für das Gehör, in Lazarus Leichnam für das Leben" [1]). — 7) „Die Bekehrung wäre eine unfreiwillige, ohne Zustimmung des Menschen; auch die physische Ohnmacht wäre eine unfreiwillige. — Aber Gott hebt ja den Widerstand des Willens auf und lenkt die Seele zu freudiger Zustimmung." — 8) „Man käme durch Annahme einer unmittelbaren Einwirkung des heil. Geistes auf schwärmerische Offenbarungen, Gesichte, Fanatismus. — Aber Pajon vergisst nur den wahren und falschen Geist zu unterscheiden, vergisst, dass der wahre mit der heil. Schrift zusammenhängt."

„Mit Einem Worte, das Ueberzeugt- und Bewegtwerden durch Gründe und Beweise reicht lange nicht hinan an die Schriftlehre vom Pfand des heil. Geistes, Erleuchtung, Feuer, Eingrabung in's Herz, Märtyrerzuversicht; alles Dinge, die sich besser empfinden als erklären lassen. Man verwechselt den auf Gottes Zeugniss ruhenden Glauben mit blos menschlichem Ueberzeugtsein auf Gründe hin, mit Wissenschaft."

1) Pajon würde wie gegen jene Predigt von Claude, so gegen Spanheim einwenden, dass die Orthodoxen bald diese Schriftausdrücke von absoluter Ohnmacht bald wieder von blos relativer verstehen, je nach der jedesmaligen Intention, dass sie somit sich selbst widersprechen.

Digitized by Google

„Die Dordrechter Beschlüsse wie der Katechismus und die übrigen reformirten Formeln, welche Pajon zu unterschreiben sich befähigt glaubte, widersprechen sicherlich seinen Lehren, wenn auch nicht seinen Absichten. Daher haben billiger Weise seine Anhänger auf der Wallonischen Synode zu Rotterdam, 24. April 1686, wo man nur Frieden und Ruhe für die schwer heimgesuchten französischen Brüder zu erzielen suchte, nicht gleiche Duldung gefunden wie die Anhänger von Amyraut, Dalläus u. A. [1]). Die Synode, deren Mitglied ich gewesen, wollte sicher stellen die unmittelbare Gnade des heil. Geistes, die totale Ohnmacht des natürlichen Menschen, und dabei allen Pelagianismus, den Einzelne unter dem Titel mittelbarer Gnade versteckten, beseitigen. Sie beschloss Art. 6.: „Es erklärt die Synode, für Lehren dieser Art werde keine Duldung gewährt werden, Synedrien und Pastoren sollen wachen, dass über diese Punkte nichts der reformirten Lehre widerstreitendes gelehrt werde."

(Fortsetzung folgt.)

II.

Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Markusevangelium.

Von

Dr. Baur.

Die kritischen Untersuchungen über das Verhältniss der drei synoptischen Evangelien zu einander haben sich neuestens in die Frage über die Stellung des Markusevangeliums kon-

1) Der Augenzeuge berichtigt somit die Meinung Neuerer, als sei dort der Amyraldismus so gut wie der Pajonismus beseitigt worden. Das bei Bentham abgedruckte Formular des Beschlusses lautet so wie Spanheim versichert.

Digitized by Google

centrirt. Es liegt hierüber eine Reihe von Verhandlungen vor [1]), welche, nachdem jede der drei überhaupt möglichen Meinungen wiederholt zum Worte gekommen ist, von selbst die Frage nahe legt, was nun, wenn man einen Blick auf das Ganze zurückwirft, als das Schlussergebniss anzusehen ist? Ist es nun mit überwiegender Wahrscheinlichkeit entschieden, dass Markus nicht, wie bisher noch die vorherrschende Meinung war, der dritte in der Reihe ist, sondern entweder der zweite oder der erste? Der Zweck dieser Frage ist nicht, in alles Einzelne, was für und gegen jede der drei Behauptungen vorgebracht worden ist, auf's Neue einzugehen, sondern nur die Hauptpunkte und Hauptresultate in ihrer Spitze aufzufassen. Es ist billig, mit der Ansicht zu beginnen, die nicht nur, wenn man von der bisher gewöhnlichen ausgeht, als die nächste sich darstellt, sondern auch in ihrer Durchführung durch den ganzen Inhalt des Markusevangeliums eine solche Grundlage zu gewinnen suchte, dass sie als die Hauptfrage, um welche es sich handelt, zu betrachten ist.

Ist also, fragen wir zuerst, Markus der zweite in der Reihe der Synoptiker, der mittlere zwischen Matthäus und Lukas? Diess behauptet Hilgenfeld in seiner neuen Untersuchung über das Markusevangelium auf's Neue so entschieden, dass ihm auch die scheinbarsten Beweisstellen für die entgegengesetzte Annahme keine unüberwindlichen Hindernisse in den Weg zu legen scheinen. Wiederholt schliesst er seine Erörterung der einzelnen Abschnitte mit der Versicherung: unbedenklich glaube er auch hier die Priorität des Markus behaupten zu dürfen. Halten wir uns hier blos an die Punkte, bei welchen die eine oder die andere Annahme nicht blos ebenso gut möglich und an sich durchführbar ist, sondern die behauptete Priorität die nothwendige Voraussetzung sein soll, um das Markusevangelium in der Einheit seines Grundcharakters aufzufassen, so lässt sich alles, was Hilgenfeld für seine

1) Man vergleiche die beiden Abhandlungen von Ritschl und Hilgenfeld Theol. Jahrb. 1851. S. 480 f. 1852. S. 108 f. und die in ihnen genannten Schriften.

Digitized by Google

Ansicht geltend macht, auf die drei Momente zurückführen: 1) den petrinischen Charakter des Markusevangeliums, 2) seine kunstvolle Anlage, 3) die Nothwendigkeit eines vermittelnden Uebergangs von Matthäus zu Lukas.

Aus dem petrinischen Charakter des Markusevangeliums soll die Differenz zu erklären sein, welche bei dem öffentlichen Auftreten Jesu Mark. 1, 21 f. zwischen Markus auf der einen, und Matthäus und Lukas auf der andern Seite stattfindet. „Was ist natürlicher, als dass ein Evangelium, dessen petrinischer Charakter von Anfang an überliefert ist, schon hier Kapernaum, die Stadt dieses Apostels, bedeutungsvoll in den Vordergrund stellt, in dem Glanze des Hauptschauplatzes der Wirksamkeit Jesu erscheinen lässt, überhaupt schon hier als den festen Punkt fixirt, an dem sich die Darstellung auch später orientirt." Man muss hier vor allem nach der Beweiskraft dieses Arguments fragen. Was hat denn das petrinische Interesse des Markusevangeliums mit der Frage nach der Priorität des Markus vor Lukas zu thun? Kann denn Markus nicht auch als Epitomator dieses Interesse gehabt und in Gemässheit desselben seine aus Matthäus und Lukas genommene Darstellung modificirt haben? Es ist klar, dass diess nur in dem Falle ausgeschlossen ist, wenn wir aus dem petrinischen Interesse auf ein so unmittelbares Verhältniss zum Apostel Petrus schliessen, dass wir auch für sein Evangelium keine andere Quelle annehmen können, als die Mittheilungen des Apostels. Allein so soll es ja hier nicht gemeint sein. „Ich habe," sagt Hilgenfeld H. I. S. 109, „hier gar nicht schon die Hypothese des Petrusevangeliums zu Hülfe genommen, sondern nur ein besonderes Interesse des Evangelisten für Petrus auf Grund der ältesten Ueberlieferung über das Verhältniss des Markus zu diesem Apostel vorausgesetzt. So wenig diese Ueberlieferung an und für sich Beweiskraft hat, so darf man doch wohl von vorn herein fragen, wie sie ohne allen Halt in dem Charakter dieses Evangeliums nur aufkommen konnte." Nur aus dem Evangelium selbst soll also sein petrinischer Charakter erkannt werden. Aber was lautet denn in ihm so entschieden petrinisch? „Es lässt sich doch gar nicht läug-

Digitized by Google

nen," fährt Hilgenfeld fort, „dass Markus sehr bestimmt gerade das von ihm so bedeutungsvoll hervorgehobene Kapernaum als die Heimathsstadt des Petrus bezeichnet, wenn er allein 1, 29. das Haus des Simon genauer das Haus des Simon und seines Bruders Andreas nennt, also es, wie man denken muss, als sein väterliches Haus darstellt, während das Evang. Joh. 1, 45. nicht Kapernaum, sondern Bethsaida als die Stadt dieses Bruderpaars erwähnt. Ferner ist es bei Markus gerade Simon als der Erste unter den vier Berufenen, welcher Jesum in seinem Hause bewirthet, also eine sehr natürliche Veranlassung für sein Auftreten in Kapernaum darbietet. Nur bei Markus folgt ja das erste Auftreten Jesu in dieser Stadt unmittelbar nach der Berufung der ersten Jünger, mit denen er nach Kapernaum geht (1, 21 f.). Warum sollen wir hier also nicht im Sinne des Evangelisten einen innern Zusammenhang dieser beiden Erzählungen mit vollem Rechte annehmen dürfen?" Würde nur der Evangelist alles das wirklich sagen, was Hilgenfeld in seinen Worten finden will. Von einer Bewirthung Jesu im Hause des Simon sagt Markus nichts, ebenso wenig davon, dass er dadurch eine sehr natürliche Veranlassung für das Auftreten Jesu in Kapernaum dargeboten habe. Um so weniger sind wir daher berechtigt, die bei Markus unmittelbar auf einander folgenden Erzählungen von der Berufung der ersten Jünger und dem ersten Auftreten Jesu in Kapernaum in diesen Zusammenhang zu bringen, wie wenn Markus sagen wollte, Jesus habe desswegen, weil Petrus ein eigenes Haus in Kapernaum hatte und Jesum in demselben bewirthete, diese Stadt zum Hauptpunkt seiner Wirksamkeit gemacht. Und wie kann man überhaupt das Auftreten Jesu in Kapernaum bei Markus bedeutungsvoller nennen, als bei Matthäus und Lukas, da die Bedeutung, welche Kapernaum als die *ἰδία πόλις*, wie Matthäus 9, 1. die Stadt in ihrer Beziehung zu Jesus nennt, in der ersten Zeit der evangelischen Geschichte hat, bei den drei Evangelisten ganz dieselbe ist? Das Einzige, wodurch sich Markus hier von den beiden andern Evangelisten unterscheidet, bleibt daher nur diess, dass er statt von einer *οἰκία τοῦ Πέτρου*, wie Matth. 8, 14. oder

Digitized by Google

einer οἰκία Σίμωνος, wie Lukas 4, 38., von einer οἰκία Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου spricht. Aber auch daraus folgt nicht, dass Kapernaum als Petrusstadt eine andere Bedeutung bei Markus hat, als bei den beiden Andern. Auch bei diesen ist sie ja die Stadt des Petrus, weil Petrus daselbst wohnte, dass aber Markus, indem er das Haus des Petrus auch das des Andreas nennt, dadurch das Haus als das väterliche des Petrus bezeichnen will, ist nur eine willkürliche Voraussetzung. Markus sagt nur, dass die beiden Brüder in demselben Hause zusammenwohnten, kann diess aber nicht auch in dem Falle gewesen sein, wenn das Haus nicht das väterliche der beiden Brüder war, sondern der Schwiegermutter des Petrus gehörte? Wie ist also hieraus auf ein besonderes Interesse für Petrus zu schliessen? Er nennt neben Petrus auch den Andreas ganz auf dieselbe Weise, wie er auch den Jakobus und Johannes, von welchen die beiden andern Evangelisten gleichfalls schweigen, in das Haus eintreten lässt. Es gibt uns somit diese Stelle wenigstens auch nicht die geringste Berechtigung, von einem petrinischen Charakter des Markusevangeliums zu reden. Worauf könnte aber diese Behauptung sonst gestützt werden? Hilgenfeld beruft sich neben der schon früher angeführten Stelle Mark. 7, 17 f., wo schon darin ein besonderes Interesse für Petrus hervortreten soll, dass nicht er allein, wie Matth. 15, 15. fragt, sondern die Gesammtheit der Jünger, denen dann der harte Tadel gelte, auf die Auslassung der zu lohnsüchtigen Worte des Petrus Matth. 19, 27. (Mark. 10, 28.), die Vermeidung der Vorwegnahme der erst dem Petrus aufgegangenen Erkenntniss, Mark. 6, 52. und die 9, 6. angebrachte Entschuldigung des Apostels wegen seiner Worte. So vermeide Markus (6, 50. 8, 17 f.) überhaupt alles, was ein zu ungünstiges Licht auf denselben werfen könnte (a. a. O. S. 283). Wie schwach ist aber das an sich so geringe Moment dieser Stellen gegen den so starken Gegenbeweis in der Stelle 8, 29.! Es liegt doch klar vor Augen, dass wenn Markus ein besonderes Interesse für den Apostel Petrus gehabt hätte, diess vor allem bei dem Bekenntniss des Petrus sich hätte zeigen müssen. Wie konnte Markus gegen Matthäus so sehr zurück-

Digitized by Google

bleiben, dass er auch nicht ein Wort über die den Petrus so hoch stellende Auszeichnung verlauten liess? Diess lässt auch Hilgenfeld völlig unerklärt, und er kann über die so auffallende Auslassung nur mit der nun gleichfalls beseitigten Bemerkung hinweggehen, er glaube doch, dass die positiven Data, zumal das Zeugniss der ganzen Anlage weit überwiegend seien. Die Auslassung lässt sich nicht nur mit dem angeblichen petrinischen Interesse auf keine Weise vereinigen, sie kann auch nur aus der Rücksicht auf einen Gegensatz erklärt werden, von dessen Vorhandensein uns das Lukasevangelium das älteste Zeugniss gibt. Von einem Primat, wie das Matthäusevangelium Jesum dem Apostel Petrus ertheilen lässt, weiss der paulinisch gesinnte Verfasser des Lukasevangeliums sehr natürlich nichts, und die Auslassung oder Ignorirung der den Apostel Petrus verherrlichenden Worte Jesu hängt auf's Engste mit der geringen Meinung zusammen, die überhaupt dieses Evangelium über die apostolische Befähigung der Zwölf zu erkennen gibt. Zu demjenigen, was über diese antithetische und namentlich auch antipetrinische Tendenz des Lukasevangeliums schon früher bemerkt worden ist, füge ich als weiteres Datum hier auch noch die Stelle 22, 61. hinzu. Während Matthäus und Markus die Reue des Petrus über seine Verläugnung einfach dadurch motiviren, dass Petrus durch den Hahnenruf an das Wort Jesu erinnert wird, kommt bei Lukas noch das besondere Motiv hinzu, dass Jesus den Petrus anblickte. Je weniger dieser Zug auch nur zur Lokalität der Scene passt, um so gewisser kann er nur in einem ideellen Sinne genommen werden. Wie wenn der erschallende Hahnenruf noch nicht mahnend genug gewesen wäre, das schlummernde Gewissen des Petrus zu wecken, muss der Herr selbst den in das Innerste dringenden Blick auf Petrus richten, und welches andere Gefühl konnte in dem Blicke Jesu sich ausdrücken, als die schmerzlichste Wehmuth über den so tief gefallenen Jünger? Es ist deutlich zu sehen, wie der Evangelist eben dadurch, dass er den Petrus sogleich nach seiner Verläugnung dem Herrn gegenüberstellt und ihn von seinem strafenden Blick getroffen werden lässt, recht absichtlich das

Digitized by Google

sittliche Moment der That in seiner innerlichsten Bedeutung fixiren, und dem seines Herrn so unwürdig gewordenen Jünger auch die schwerste Demüthigung nicht erlassen will. Alles diess passt vollkommen gut zum Charakter des Lukasevangeliums, und wir sehen auch daraus, welchen durchgreifenden Gegensatz die beiden synoptischen Hauptevangelien bilden. Die Tendenz des Lukasevangeliums kann im Unterschied von der des Matthäusevangeliums nur als eine antipetrinische bezeichnet werden, welches Recht haben wir aber dem Markusevangelium ein specielles petrinisches Interesse zuzuschreiben, wenn es dasselbe gerade da verläugnet, wo es am sichtbarsten hervortreten sollte? Hilgenfeld selbst sieht sich zu der Bemerkung veranlasst, vielleicht habe durch jene Auslassung eben das zu starke Hervortreten des petrinischen Primats in irenischer Tendenz vermieden werden sollen. Diess setzt aber nothwendig voraus, dass gegen einen solchen Primat schon von einer andern Seite her Widerspruch erhoben worden war. Mag nun in der Auslassung jener Worte Lukas dem Markus vorangegangen sein oder nicht, in jedem Fall geht aus dem Bisherigen hervor, wie unbegründet es ist, dem Markusevangelium einen specifischen petrinischen Charakter als Hauptmerkmal seiner Selbstständigkeit zuzuschreiben [1]).

1) Noch eine Stelle gibt es in einem der gemeinschaftlichen Abschnitte, in welcher nur Lukas den Petrus nennt 22, 8. vergl. Mark. 14, 13. Matth. 26, 18. Welchen schönen Klimax sehen wir hier ganz im Sinne Hilgenfeld's, wenn bei Matthäus Jesus nur im Allgemeinen den Jüngern befiehlt, in die Stadt zu gehen, Markus dagegen sagt, es seien zwei seiner Jünger von ihm geschickt worden, und Lukas nun auch diese beiden Jünger namentlich nennt? Und doch kann man nicht ebenso gut sagen, Markus habe die beiden Berichte des Matthäus und Lukas darin vereinigt, dass er weder so unbestimmt sich ausdrückt, wie Matthäus, noch so bestimmt, wie Lukas, sondern schlechthin von zwei Jüngern spricht? Es genügt daher weder das Eine noch das Andere. Klar und aus sich selbst begreiflich ist nur die Darstellung des Lukas. Er nennt den Petrus und Johannes zusammen, wie auch sonst, in der Apostelgeschichte 3, 1. 8, 14. diese beiden ersten Apostel wiederholt auftreten, und er nennt sie hier gerade recht absichtlich, da sie bei der Bestellung des

Digitized by Google

Ein zweiter Gesichtspunkt, von welchem aus Hilgenfeld den selbstständigen Charakter des Markusevangeliums und ebendamit auch seine Priorität vor dem Lukasevangelium zu zeigen sucht, ist die kunstvolle Anlage, die ihm eigenthümlich sein soll. Sie stelle sich, wird behauptet, in dem Kontrast einer Licht- und Schattenseite und in dem Bestreben dar, den ebenso günstigen als ungünstigen Eindruck der Erscheinung Jesu zu schildern. Kap. 1. trete deutlich die Tendenz hervor, den ersten Eindruck der Lehre Jesu als einen durchaus günstigen darzustellen. Es sei 1, 37. nicht blos der Volkswunsch, der Jesum aus der Einsamkeit in die Oeffentlichkeit zurückzuziehen versuche, sondern es werde auch am Schlusse 1, 45. weit stärker und bestimmter als Luk. 5, 15, 16. der stürmische Zudrang des Volkes hervorgehoben, welches Jesum selbst in der Zurückgezogenheit fortwährend aufsuche. Ja, wie alles bei Markus so fein und wohl motivirt sei, so sei es auch nur bei ihm der geheilte Aussätzige, welcher diesen Zudrang des Volkes veranlasse. Auch das verdiene Beachtung, dass die Wirksamkeit Jesu in planvollem Fortschritt 1, 39. auf ganz Galiläa ausgedehnt werde und hier denselben günstigen Eindruck mache. Es sei nun das ganze Volk von Galiläa, welches sich zu Jesu hindränge. Je planvoller diese

---

Passamahls, das er von dem eigentlichen Akt der Einsetzung des Abendmahls genau unterscheidet (vgl. Hilgenfeld, krit. Unters. S. 472 der Gal.-Brief S. 88 f.), ganz den Judaismus der ältern Apostel repräsentiren. Den Markus hätte sein angeblicher Petrinismus, wie es scheint, bestimmen sollen, den Petrus auch hier nicht unerwähnt zu lassen, es müsste nur sein, dass er es für überflüssig hielt, ihn bei einem Auftrag zu nennen, welcher ebenso gut durch ein anderes Apostelpaar hätte vollzogen werden können. Wir können daher nur dabei stehen bleiben, er liess die Namen hinweg, wie er ja auch 10, 35. die von Matthäus genannte Salome verschwieg. — Auch in der Geschichte der Auferstehung scheint die so ausführlich erzählte emmauntische Scene zwischen Jesus und den beiden nichtapostolischen Jüngern die Tendenz zu haben, die nur dem Petrus zu Theil gewordene Erscheinung, die nur nebenher erwähnt wird, in Hintergrund zu stellen.

Digitized by Google

Darstellungsweise sei, desto mehr werde man auch die im Folgenden nach und nach hervortretende Opposition nur auf die kunstvolle Anlage des Markus zurückführen müssen. Der zweite Abschnitt 2, 1—3, 6. enthalte im Kontrast mit dem vorangehenden eine zwar nicht vom Volke selbst, wohl aber von Pharisäern und Schriftgelehrten ausgehende Opposition gegen Jesus. Die Spitze, in welche sie auslaufe, sei Mark. 3, 6. weit mehr markirt als bei Lukas 6, 11. In dem dritten Abschnitt 3, 7—35. soll sich wieder der Kontrast der Licht- und Schattenseite recht deutlich zu erkennen geben, die kunstvolle Anlage, wenn hier, nachdem die Opposition gegen Jesum in dem Vernichtungsplan ihre Spitze erreicht hat, auf einen Augenblick in der Veranlassung der Bergrede und der Konstitution eines geschlossenen Apostelkollegium wieder die Lichtseite hervortrete, nur um so deutlicher dann aber auch wieder die Schattenseite in den beiden von Mark. 20—35. enger verbundenen Aeusserungen über den innern Charakter des Auftretens Jesu. In dem vierten Abschnitt 4, 1—34. soll der Parabelvortrag der entscheidende Wendepunkt sein, in welchem die beiden Seiten, die bisher nach einander hervortraten, nun neben einander erscheinen, als die überwiegende tiefe Unempfänglichkeit der Volksmasse und die wenn gleich noch sehr unentwickelte Erkenntnissfähigkeit des Jüngerkreises, der von nun an als der allein fruchtbringende Boden in den Vordergrund trete. Der fünfte Abschnitt 4, 35—5, 43. hole die im zweiten zurückgestellten Bestandtheile aus Matth. K. 8 u. 9. nach, sie stehen jetzt erst an der dem Fortschritt der Darstellung angemessenen Stelle, weil in ihnen theils der Eindruck der Wundermacht Jesu auf das Volk nicht mehr ein günstiger sei, theils die Jünger noch nicht in der vollen Stärke des Glaubens erscheinen. In dem sechsten Abschnitt 6, 1—8, 26., in welchem die Verwerfung Jesu in Nazareth vor der Aussendung der Jünger steht, finden wir wieder dieselbe kunstvolle Gruppirung der Schatten- und der Lichtseite der evangelischen Geschichte, wie in dem zweiten und dritten Abschnitt. Auch im Folgenden, wo die Unentwickeltheit der geistigen Einsicht der Jünger, die Stetigkeit in der Bildung

Digitized by Google

ihrer Erkenntniss merklich hervorgehoben werde, soll sich der ganze Fortschritt des Evangeliums lichtvoll aus dem durchgeführten Streben nach geschichtlicher Stetigkeit erklären.

Diess sind die wesentlichen Momente des allgemeinen Gesichtspunkts, von welchem aus Hilgenfeld die innere Anlage und Einheit des Markusevangeliums zu erklären sucht, es fällt aber sogleich in die Augen, dass hier ein zu hoher Maasstab an das Evangelium angelegt wird, welcher ebendesswegen, weil er in keinem adäquaten Verhältniss zum Inhalt des Evangeliums steht, auch auf keinen klaren Begriff gebracht werden kann. Das Evangelium soll nach einer so planmässig durchgeführten Idee angelegt sein, dass es wenigstens dem Lukasevangelium gegenüber nur als ein Originalwerk betrachtet werden kann. Worin soll nun aber diese Idee bestehen? Es werden verschiedene Kategorien aufgestellt, sie reichen aber weder für sich zu, noch stimmen sie unter sich recht zusammen. Der leitende Gesichtspunkt des Evangelisten soll vor allem der Kontrast einer Licht- und Schattenseite sein. Der Gegensatz von Licht und Schatten liegt aber an sich in der evangelischen Geschichte, auch die übrigen Evangelien bewegen sich in der Sphäre desselben; wenn nun auch im Markusevangelium, was bei der Kürze seiner Darstellung natürlich ist, die Gegensätze auf einzelnen Punkten näher zusammenrücken, und der Kontrast von Licht und Schatten da und dort stärker hervortritt, so ist diess doch nichts so Eigenthümliches, dass eine darauf beruhende Planmässigkeit als der eigentliche Charakter des Evangeliums angesehen werden könnte. Aus dem blossen Kontrast lässt sich auch der Fortschritt der Darstellung nicht erklären. Daher wird schon in dem vierten Abschnitt die Sache anders gewendet, und das Motiv der schriftstellerischen Darstellung so bestimmt: es solle der überwiegenden Unempfänglichkeit des Volks die um so fruchtbringendere Erkenntnissfähigkeit der Jünger gegenübergestellt werden. Aber Hilgenfeld selbst hat ja nicht einmal den Versuch gemacht, den folgenden Inhalt des Evangeliums unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und wo wären denn auch die Data dafür zu finden, dass in demselben Ver-

Digitized by Google

hältniss, in welchem die Unempfänglichkeit des Volks zunahm, die Jünger sich um so empfänglicher und fähiger gezeigt haben? Hilgenfeld selbst bemerkt (a. a. O. S. 132): „wie schwach ist noch die den Jüngern verliehene Fähigkeit, das Geheimniss des Gottesreichs zu erkennen? Wie dürfen wir uns wundern, wenn gerade die allmählige, sehr langsame Erstarkung und Erhebung der Jünger, denen sich nun das eigentliche Interesse der Darstellung zuwendet, nach dem eigenthümlichen Gesichtspunkt des Markus in dem weiteren Gange seiner Erzählung hervortritt!“ Muss der aufgestellte Gegensatz so sehr wieder beschränkt werden, so gibt man ja damit selbst zu, dass er nicht das leitende Motiv der Darstellung sein kann, und was bleibt somit noch, was in Hinsicht des Verhältnisses, in welchem die Jünger theils zum Volk theils zu Jesu erscheinen, als eine unterscheidende Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums den andern Evangelien gegenüber geltend gemacht werden könnte? Es ist nun zwar im Folgenden wiederholt von dem planvollen Gange des Evangeliums und seiner Kunst in der Gruppirung einer Licht- und Schattenseite die Rede, allein wir kommen hiemit im Ganzen nicht weiter, es sind immer nur Einzelnheiten, die die Beurtheilung in's Auge fasst, und der eigentliche Begriff einer durch das Ganze hindurchgehenden Einheit fehlt uns immer noch. Zuletzt jedoch soll sich der ganze Fortschritt des Evangeliums lichtvoll aus dem durchgeführten Streben nach geschichtlicher Stetigkeit erklären. Diess ist offenbar etwas Anderes, als wovon bisher die Rede war, es ist eine neue Kategorie, die für die innere Anlage und Einheit des Markusevangeliums aufgestellt wird, und zwar eine solche, dass ich nicht weiss, was in dieser Beziehung noch der wesentliche Unterschied zwischen Hilgenfeld's Ansicht und der meinigen sein soll. Dass der Charakter des Markusevangeliums hauptsächlich aus dem Sinne seines Verfassers für geschichtliche Kontinuität zu erklären ist, habe auch ich schon bemerkt und es lassen sich, wie ich gezeigt zu haben glaube, von diesem Gesichtspunkt aus die unterscheidenden Züge des Evangeliums zu einer Einheit verknüpfen, die nichts wesentliches vermissen lässt, und eine voll-

Digitized by Google

kommen klare Anschauung seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit gibt. Da ich nun aber, ungeachtet Hilgenfeld in dem die geschichtliche Stetigkeit oder Kontinuität betreffenden Punkte mit mir zusammentrifft, in der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Markusevangelium zum Lukasevangelium steht, mich von ihm trenne, so erhellt hieraus nur, dass überhaupt die Frage, um welche es sich hier zunächst handelt, welches der beiden Evangelien das dem andern vorangehende sei, auf diesem Wege nicht entschieden werden kann. Auf den blossen Nachweis eines planvollen selbstständigen Ganzen will daher auch Hilgenfeld die Priorität des Markus vor Lukas nicht gegründet wissen, sondern vielmehr darauf, dass diese bestimmte Planmässigkeit, die in seiner eigenthümlichen Tendenz begründet sei, nicht blos von der bei Lukas herrschenden unabhängig sei, sondern auch dieser in den gemeinsamen Abweichungen von Matthäus so zum Grunde liege, dass dieselben nur bei Markus in ihrem ursprünglichen Motiv vorliege (a. a. O. S. 106). Man beachte wohl, was mit diesem Kriterium gesagt werden soll. Es ist jetzt nicht mehr von der Tendenz und Selbstständigkeit des Markusevangeliums die Rede, sondern die Priorität des Markus vor Lukas wird auf die Behauptung gestützt, dass es Fälle gibt, in welchen zwar Markus und Lukas gemeinschaftlich von Matthäus abweichen, das ursprüngliche Motiv der Abweichung aber nur auf der Seite des Markus liegen soll, d. h. es gibt Differenzen zwischen Matthäus und Lukas, die nur daraus erklärt werden können, dass Markus vermittelnd zwischen Matthäus und Lukas steht.

Hiemit ist schon der dritte Gesichtspunkt ausgesprochen, unter welchen Hilgenfeld die vorliegende Frage stellt: Markus ist die nothwendige Vermittlung zwischen Matthäus und Lukas. Man sollte denken, es werde diess am einfachsten dadurch bewiesen, dass Fälle der genannten Art in den beiden Evangelien nachgewiesen werden. Allein auch die Stellen, die man für die beweisendsten hält, sind nicht so unmittelbar evident, dass nicht auch noch ein allgemeines Axiom dabei zu Hülfe genommen werden müsste. Es kann diess nur

Digitized by Google

durch Beispiele erläutert werden, und eines der deutlichsten ist ohne Zweifel das erste Auftreten Jesu in Kapernaum. Vergleicht man diese Scene bei Markus und Lukas mit dem entsprechenden Abschnitt bei Matthäus, bei welchem die öffentliche Thätigkeit Jesu mit der Bergrede eröffnet wird, so kann man sich des Gedankens nicht enthalten, Markus und Lukas wollen durch ihre Schilderung jener Scene ein Gegenstück zu der Scene bei Matthäus geben. So grossartig und bedeutungsvoll die ganze Erscheinung Jesu bei Matthäus in dem Moment ist, in welchem er sich als den erschienenen Stifter des messianischen Reichs ankündigt, so gewichtig und vielsagend ist auch der Eindruck, welchen das Auftreten Jesu in Kapernaum macht. Wenn nun diess die unverkennbare Tendenz der Schilderung dieser Scene sowohl bei Markus als bei Lukas ist, so kann die nächste Frage nur sein, bei welchem der beiden Evangelisten dieser Eindruck sich unmittelbarer und reiner in seiner Ursprünglichkeit zu erkennen gibt. Bedenkt man den paulinischen Charakter des Lukasevangeliums, so kann der Gedanke nicht zu fern liegen, der gleich anfangs von Jesu gegebene Beweis seiner Macht über die Dämonen erscheine dem Verfasser auch desswegen so bedeutungsvoll, weil er in ihm schon den Befreier der von der Gewalt der Dämonen beherrschten heidnischen Menschheit erblickte. Man kann jedoch mit Recht sagen, dieser Gedanke möge sich zwar angeknüpft haben, er sei aber auch bei Lukas nicht als die eigentliche Idee der Austreibung des Dämons anzusehen. Allein auch wenn wir hievon absehen, bleibt doch immer noch ein bemerkenswerther Unterschied zwischen Markus und Lukas. Bei Lukas ist es das sichtbare Bestreben, die beiden Akte, mit welchen Jesus in seine öffentliche Wirksamkeit eintritt, auf einen und denselben Begriff und Ausdruck zu bringen, und je mehr so in diesem Ineinandersein beider das Eine zur Ergänzung und Verstärkung des Andern dient, je kräftiger und wirksamer das lehrende Wort der Verkündigung des Evangeliums erscheint, wenn es zugleich das über die Dämonen gebietende Machtwort ist, und je inhaltsreicher das letztere ist, wenn es auch allen Segen des erstern in sich

Digitized by Google

schliesst, um so grösser ist die ganze Bedeutung der Person, welche die Trägerin dieses Wortes ist. Alles, was sie wesentlich ist, offenbart sich in ihrem Worte, in dem Begriffe des Worts Jesu vereinigt sich alles, was ihn auszeichnet, es kann daher der ganze Eindruck der Grossartigkeit seiner Erscheinung nicht emphatischer bezeichnet werden, als mit den Worten: *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτῷ*, 4, 32. In diesem Satze, in welchem die *ἐξουσία* dieselbe ist, mit welcher er kraft seines *λόγος* über die unreinen Geister gebot, V. 36., ist der Hauptgedanke ausgesprochen, welcher bei Lukas der Beschreibung jener Scene in Kapernaum zu Grunde liegt. Auch die Darstellung des Markus enthält dieselben Momente, es gehört auch bei ihm beides zusammen, und doch ist die Anschauung eine wesentlich andere, und somit auch der Totaleindruck der Scene ein anderer. Ich kann hier ganz Hilgenfeld selbst reden lassen: „der Lehrvortrag und die Wunderhandlung stehen in der That in einem wesentlichen und aus der Anschauungsweise des Markus begreiflichen Zusammenhang. Ist die *διδαχή* die neue Religion nach ihrer theoretischen Seite, die Staunen erregende Doktrin, so ist die Wundermacht ihre äussere augenfällige Beglaubigung, und diese ihre praktische Bewährung durch die mit ihr verbundene ausserordentliche Kraft erregt sehr natürlich ein neues Staunen. Dieses letztere Staunen ist eigentlich nicht die Pointe der Erzählung selbst, sondern es schliesst sich ebenso innig an das erstere an, wie die wahrhaft göttliche Lehre nach der gerade dem Markus eigenen Anschauungsweise mit ihrer realen Beglaubigung unmittelbar Eins ist. Dieser innere Zusammenhang des Wunders mit der Lehre liegt ja schon Mark. 1, 39. deutlich vor, wo ganz ebenso in der Wirksamkeit Jesu die Lehrthätigkeit und die in der Austreibung der Teufel sich äussernde Wunderkraft als die beiden wesentlich verbundenen Momente seiner Wirksamkeit zusammengestellt werden.“ Zusammengestellt sind sie, aber eben diess, diese äussere Zusammenstellung ist es, die den Markus von Lukas unterscheidet. Meint man doch, man höre einen Apologeten der neuern Zeit, wenn als ein besonderer Vorzug der Darstellung des Markus ge-

Digitized by Google

rühmt wird, dass er mit der theoretischen Seite der Religion ihre praktische, mit der Lehre als solcher ihre äussere Beglaubigung durch die Wunder so passend zu verbinden wisse. Ist es nicht eine weit lebensvollere Anschauung, wenn Lukas, statt jene beiden Momente, die Lehre und das Wunder, blos äusserlich zusammenzustellen, sie darin in ihrer Einheit zusammenfasst, dass er den von Jesu ausgehenden, seine ganze Persönlichkeit in sich tragenden Logos beides auf gleich kräftige Weise wirken lässt, den die Gemüther ergreifenden Vortrag seiner Lehre und den Sieg über die Gewalt der Dämonen? Welche der beiden Darstellungen ist nun aber für die ursprünglichere zu halten, ist es wahrscheinlicher, dass Markus die in der ἐξουσία des λόγος aufgefasste Begriffseinheit in die beiden unvermittelt neben einander stehenden Momente aufgelöst, oder Lukas die letztern erst zu ihrer Einheit verknüpft hat? Darüber kann man verschieden urtheilen, an sich ist das Eine so gut wie das Andere möglich. Liesse sich aber wahrnehmen, dass der eine der beiden Evangelisten die Darstellung des andern schon voraussetzt, sie auf irgend eine Weise in der seinigen durchblicken lässt, so müsste unstreitig diess als das entscheidende Moment angesehen werden. Ich lasse auch darüber zunächst Hilgenfeld selbst sich aussprechen. Er meint, es stelle sich bei Markus der innere Zusammenhang der Lehre und des Wunders in der Einheit der διδαχή am lichtvollsten heraus, und es sei leicht erklärlich, wie Lukas, um die scheinbare Härte zu vermeiden, dass auch in dem Wunder die Lehre Jesu bewundert wurde, in reflexionsvollerer Weise über die διδαχή zu dem abstrakteren Begriff des λόγος hinausgeht, der ihm passender das Theoretische und das Praktische zusammenzufassen schien. Wie stimmt aber beides zusammen, der lichtvolle Zusammenhang der Lehre und des Wunders in der Einheit der διδαχή und die Härte dieser Einheit? Wird hiemit nicht zugegeben, dass beides, Lehre und Wunder, zwar in dem Begriffe des Logos seine natürliche Einheit hat, in dem Begriffe der διδαχή aber nur künstlich verknüpft ist? Wie kann man in der Lehre auch das Wunder bewundern, und welches Interesse hat der Verfasser des Markusevangeliums, wenn doch

Digitized by Google

das Wunder nur als äussere Beglaubigung der Lehre zur Seite geht, beides so zu vereinigen, dass man annehmen muss, er wolle in der διδαχὴ als einer καινὴ auch das Wunder bewundern lassen? Mag man V. 27. die gewöhnliche Lesart beibehalten, oder mit Tischendorf lesen: τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τ. πν. κτλ.[1]), das Eigene der Stelle bleibt immer die Identificirung des Eindrucks der Lehre mit dem Eindruck der Wunderhandlung und die künstliche Verknüpfung dieser beiden Momente in dem Begriffe der διδαχὴ καινὴ und zwar einer καινὴ κατ' ἐξουσίαν, wie wenn der blos äussere Zusammenhang dadurch ein innerer würde, dass die Lehre als eine neue prädicirt wird, die als solche ihre ἐξουσία durch die Vertreibung der Dämonen äussert. Wie soll man sich aber diese eigene Vorstellungs- und Ausdrucksweise erklären? Man kann es sich recht gut denken, wie Lukas, nachdem einmal in seiner Anschauung von der Person Jesu seine über die Dämonen gebietende Macht ein wesentliches Moment derselben geworden war, von dieser Anschauung aus dazu kam, auch das lehrende Wort des Evangeliums in derselben Vorstellung des mächtig wirkenden λόγος zu begreifen, in der Einheit derselben Anschauung war beides von selbst und unmittelbar enthalten, dass aber dieselbe Verbindung der beiden Vorstellungen auch vom Begriffe der διδαχὴ aus versucht wurde, liegt gewiss nicht sehr nahe, und es lässt sich kaum anders denken, als dass diess nicht ohne eine bestimmte äussere Veranlassung geschah. Beide Evangelisten haben unverkennbar die Bergrede des Matthäus vor Augen, beide aber wollen ihr ein Gegenstück gegenüberstellen, bei welchem von beiden stellt sich nun aber der Gedanke dieses Gegenstücks reiner und unmittelbarer dar, bei demjenigen, bei welchem die beiden Momente der Anschauung von selbst eine natürliche Einheit bilden, oder bei demjenigen, bei

1) Auch Ritschl, theol. Jahrb. 1851 S. 525, legt auf diese Lesart grosses Gewicht und meint, wenn man nur das ὅτι mit Recht aus dem Texte weise, so dürfte die Stelle in ihrer Abweichung von Lukas keineswegs mehr das Merkmal der Abhängigkeit von demselben an sich tragen. Jenes ὅτι macht aber nur deutlicher, was an sich schon in der Stelle liegt.

Digitized by Google

welchem ihre Verknüpfung nur als eine gesuchte und künstliche erscheint? Es ist unrichtig, wenn Hilgenfeld den λόγος in Vergleichung mit der διδαχή den abstraktern Begriff nennt und meint, nur auf dem Wege der Reflexion sei Lukas vom Begriffe der διδαχή zum Begriffe des λόγος fortgegangen. Das Verhältniss ist das gerade umgekehrte. In dem λόγος tritt an die Stelle des abstrakten Begriffs der διδαχή die konkrete Anschauung des mächtig wirkenden Worts, dessen ἐξουσία so gross ist, dass das Subjekt, in welchem es sich ausspricht, selbst nur als der Träger desselben erscheint. Dies ist eine Vorstellung von der Person Jesu, die nur als eine unmittelbare und ursprüngliche Anschauung gedacht werden kann, und ebendesswegen auch nicht des Begriffs der διδαχή als eines vermittelnden Uebergangs zu ihrer Voraussetzung bedarf. Man sieht bei Lukas, aus der Voranstellung des Satzes: ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, deutlich, wie ihm in dem Begriffe des λόγος sogleich der ganze Inhalt der folgenden Erzählung vor der Seele steht, während Markus erst am Schlusse das Wunder noch an die διδαχή anzuknüpfen sucht. Kann demnach den ursprünglichen Gedanken, der Bergrede des Matthäus eine andere gleichbedeutende Scene gegenüberzustellen, nur der Evangelist gehabt haben, welcher dieser Scene auch eine ihrer Stellung entsprechende Bedeutung zu geben wusste, so steht gewiss Lukas mit seiner ἐξουσία des in Jesus wirkenden λόγος so hoch über dem an dem blossen Begriff der διδαχή hängenden Markus, dass kaum ein Zweifel darüber sein kann, auf welcher Seite die Priorität und Ursprünglichkeit ist. Markus hält sich hier blos desswegen an Lukas, weil auch er an die Stelle der Bergrede etwas Anderes setzen wollte, er nahm daher das Materielle der Erzählung aus Lukas, die eigentliche Pointe der Erzählung des Lukas aber blieb ihm fremd, weil es ihm blos um die Veranschaulichung des aus Matthäus genommenen Satzes zu thun war, dass sie ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Auch das Erstaunen über das mit dem Lehrvortrag verbundene Wunder sollte in letzter Beziehung nur wieder der διδαχή gelten. Wenn endlich Hilgenfeld auch das noch bei Lukas wichtig finden will, dass er 4, 44. gerade hier die Bedeutung der Teufelsaustreibungen

Digitized by Google

nicht mehr erkennt, und so von einem blossen κηρύσσειν redet, während Markus in der parallelen Stelle 1, 39. sagt, dass er sowohl κηρύσσων war als auch τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων, so kann ich die Wichtigkeit dieses Punktes wenigstens nur in einem ganz andern Sinne nehmen. Nur wenn man das κηρύσσειν und das δαιμόνια ἐκβάλλειν in ein so äusserliches Verhältniss zu einander setzt, dass man in dem letztern nur die äussere Beglaubigung des erstern sieht, kann man meinen, Jesus könne keinen Lehrvortrag gehalten haben, ohne zugleich auch Teufel auszutreiben, ist aber bei der Austreibung des Dämon in der Stelle des Lukas das Wesentliche nicht die Wunderhandlung als solche, sondern die Manifestation des in seiner Wirksamkeit sich äussernden λόγος, so dass die dem λόγος immanente ἐξουσία hier in einem einzelnen bedeutungsvollen Akte, wie in einer bildlichen Anschauung, hervortreten sollte, so wird man es sehr natürlich finden, dass Lukas nachher nur von dem κηρύσσειν und nicht ebenso von dem δαιμόνια ἐκβάλλειν spricht. Welcher Art das mit der ἐξουσία des λόγος geschehene κηρύσσειν war, wusste man ja schon aus jenem Einen Akte, je mehr aber in ihm nur das zur Anschauung kommen sollte, was seitdem bei dem einmal begonnenen κηρύσσειν als die innerlich in ihm wirkende Macht des λόγος gedacht werden musste, um so mehr kam nun auch darauf an, in jenen ersten Akt die Bedeutung eines principiellen Anfangs hineinzulegen. Diese Bedeutung hat er aber nur in der Darstellung des Lukas nicht in der des Markus, somit kann auch nur die erstere nicht die letztere als die ursprüngliche gelten. Worauf anders könnte demnach die Behauptung der Priorität des Markus vor Lukas sich noch stützen, als eben nur darauf, dass in der Darstellung des Markus auch schon etwas von demjenigen sich findet, was uns bei Lukas als höhere und ausgebildetere Vorstellung erscheint, aber entstehen denn originelle und ursprüngliche Anschauungen auf dem quantitativen Wege eines neuen Zusatzes, einer steigernden Vorstellung, eines auf diese Weise vermittelnden Uebergangs? Wie kann man daher behaupten, die Darstellung des Lukas lasse sich ohne die Vermittlung des Markus nicht begreifen?

Digitized by Google

Und doch ist es eben dieses *a priori* falsche Argument, worauf Hilgenfeld seine entschiedensten Behauptungen stützt, und die wiederholten Versicherungen, dass er trotz aller Einwendungen auf seiner Ansicht beharren müsse. Ich will das Moment der Sache an einem andern Beispiel noch klarer zu machen suchen. Die drei Erzählungen von dem Sturm auf der See, den dämonischen Gadarenern, der Wiederbelebung der Tochter des Jairus, bei welchen Markus 4, 35 — 5, 43. und Lukas 8, 22—56. gemeinschaftlich von Matthäus abweichen und unter sich grösstentheils übereinstimmen, habe ich unter den Gesichtspunkt gestellt, es solle der Grösse Jesu gegenüber geschildert werden, wie wenig die Jünger ihn zu fassen wussten, und eine Ahnung von seinem wahren Wesen hatten, und da das Interesse, die Jünger in diesem ungünstigen Licht erscheinen zu lassen, ursprünglich nur in der Tendenz des Lukasevangeliums liegt, gleichwohl aber auch in dem Markusevangelium hindurchblickt, so kann auch hieraus nur die Abhängigkeit des letztern von dem erstern gefolgert werden. Nach der Ansicht Hilgenfeld's findet das umgekehrte Verhältniss statt. Es ist ihm von vorn herein ebenso denkbar, dass Lukas auf der Grundlage des Markus seine Modifikationen angebracht habe. Die Darstellung der Jünger erkläre sich vollkommen auch aus der Tendenz des Markus, bei welchem die Jünger gerade bei ihrer ersten bestimmteren Unterscheidung von dem keiner tiefern Empfänglichkeit fähigen ὄχλος (4, 1.) noch so unreif in der Einsicht erscheinen, so dass es dem stetigen Fortschritt, welchen Markus liebe, ganz angemessen sei, wenn sie bei der Stillung des Sturms als solche erscheinen, welche den festen Glauben noch nicht haben (4, 40). Markus sei ja aber auch noch ferne davon 5, 37 f., die drei Hauptapostel mit Lukas zu den Verlachenden und Ausgetriebenen zu rechnen. Warum also nicht auch Lukas in seiner eigenthümlichen Tendenz auf der Grundlage des Markus, der sich 5, 35—37. bereits von Matthäus erweiternd entfernt habe, diese weitere Ausführung soll angebracht haben können (a. a. O. S. 260 f.)? Hilgenfeld beschränkt sich zwar hier zunächst nur auf die Behauptung, dass das eine Verhält-

Digitized by Google

niss ebenso gut möglich sei als das andere, dass Lukas ebenso gut den Markus erweitert als Markus sich annähernd an Lukas angeschlossen haben könne, wenn er aber gleichwohl auch hier für die Annahme sich entscheidet, dass Lukas auf der Grundlage des Markus fortgebaut habe, so liegt auch hier wieder die Ansicht zu Grunde, dass überhaupt solche Gegensätze, wie die zwischen Matthäus und Lukas, nicht ohne einen vermittelnden Uebergang, wie wir ihn bei Markus finden, gedacht werden können. Darum soll die Grundlage der Darstellungsweise des Lukas auch schon bei Markus sich finden und Lukas nur weiter ausgeführt haben, was Markus grundlegend schon vorbereitet hatte. Beruht aber überhaupt der Gegensatz, um dessen Erklärung es sich hier handelt, nur auf einem quantitativen Unterschied, so dass man nur zu fragen hätte, auf welcher der beiden Seiten das Plus oder das Minus anzunehmen ist? Unläugbar ist es ja, wie auch Hilgenfeld zugibt, dass Lukas bei der Auferweckung der Tochter des Jairus sehr bestimmt im Vergleich mit Matthäus eine ungünstige Darstellung der Jünger hervortreten lässt. Wenn dieses Streben vielleicht auch weniger bei der Frage des Petrus Luk. 8, 45. (bei Markus 5, 31. aller Jünger) hervorblicke, so sei es doch ganz unverkennbar bei der Wiederbelebung der Entschlafenen, da Lukas 8, 51 f. abweichend von Matthäus 9, 23. die drei Hauptapostel Petrus, Johannes, Jakobus mit den Eltern des Mädchens Jesum verlachen und von ihm ausgetrieben werden lasse. Soll nun aber diese Darstellung der Jünger auch schon aus der Tendenz des Markus sich vollkommen erklären lassen, so muss das Principielle dieses Gegensatzes auch schon bei Markus vorausgesetzt werden, und es macht somit auch keinen wesentlichen Unterschied aus, dass Markus noch ganz ferne davon ist 5, 37 f., die drei Hauptapostel mit Lukas zu den Verlachenden und Ausgetriebenen zu rechnen. Es ist diess ja aber nicht einmal wirklich der Fall, sondern wie auch bei Lukas jene drei Apostel nicht ausdrücklich als Verlachende und Ausgetriebene genannt sind, und wir nur aus dem Zusammenhang der Erzählung schliessen müssen, unter den *πάντες*, welche nach V. 54. als Verlachende von

Jesu ausgetrieben wurden, seien auch die zuvor genannten drei Apostel zu verstehen, ganz ebenso ist es auch bei Markus. Hiemit stehen wir wieder auf einem Punkt, auf welchem die Frage nach der Ursprünglichkeit des Motivs der Abweichung von Matthäus sich schärfer fassen lässt. Kann eine so ungünstige Darstellung der Jünger nur auf einen principiellen Gegensatz zurückgeführt werden, so ist es nur der Paulinismus des Lukasevangeliums, mit welchem das Interesse einer solchen Darstellung im engsten Zusammenhang steht. So wenig daher derselbe paulinische Charakter dem Markusevangelium beigelegt werden kann, so wenig lässt sich auch denken, dass der sonst so genau an Matthäus sich anschliessende Markus ohne eine bestimmte äussere Veranlassung hier gerade auf solche Weise von ihm abwich. Freilich kann man sagen, eben der hierin sich kundgebende Paulinismus des Lukasevangeliums hätte den Markus von der Anschliessung an dasselbe abhalten sollen, woher wissen wir aber, dass Markus die Pointe der Darstellung des Lukas ganz durchschaute, und hat denn nicht auch bei Lukas die Antithese ihre Bedeutung erst darin, dass sie nicht für sich steht, sondern zum Charakter des Evangeliums überhaupt gehört?

Wie wenig auch die neue Erörterung, durch welche Hilgenfeld seine Ansicht von der Priorität des Markus vor Lukas aufrecht zu erhalten sucht, ihr einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit geben kann, mag hier noch an einem dritten Beispiel gezeigt werden, der Verklärungsgeschichte, auf welche ich hier um so lieber zurückkomme, da das Verhältniss, in welchem die Darstellungen der drei Synoptiker zu einander stehen, wie ich glaube, sich noch genauer, als bisher geschehen ist, bestimmen lässt. Die drei Gründe, welche Hilgenfeld a. a. O. S. 268 f. geltend macht, beweisen nur die Schwäche und Unhaltbarkeit seiner Ansicht. Für das secundäre Verhältniss, in welchem Markus auch hier zu Lukas steht, habe ich mich auf die innere Unangemessenheit der Darstellung des Markus berufen, auf den psychologischen Widerspruch, dass die Jünger in demselben Moment zugleich in dem Zustand der Furcht und Bestürzung und in dem des

Wohlgefallens und Wohlbehagens sich befunden haben sollen. Was will es nun heissen, wenn Hilgenfeld darauf erwiedert, „eine psychologische Unangemessenheit finde auch auf der Seite des Lukas statt, weil Petrus, obgleich er so treffend, so ganz zu der erhabenen Erscheinung passend rede, nicht einmal wisse, was er sage. Es ändere in der Sache wenig, ob die Unwissenheit in Bestürzung oder in Schlaftrunkenheit ihren Grund gehabt habe.“ Es ändert nur diess, dass Wohlgefallen und Wohlbehagen zwar zu Schlaftrunkenheit, nicht aber zu Furcht und Bestürzung passt! Und wie kann man sagen, Petrus rede so treffend und so ganz zu der erhabenen Erscheinung passend, wenn doch Lukas gerade das Unpassende seiner Worte dadurch bezeichnet, dass er von ihm sagt, er habe nicht gewusst, was er sagte? Das Hauptargument wird aber auch hier dem angeblichen Petrinismus des Markusevangeliums entnommen. Matthäus habe noch ganz unbefangen die Erklärung Jesu über Elias auf seine vorhergehende Erscheinung und den jener Erklärung zuwiderlaufenden Wunsch des Petrus folgen lassen, dass Moses und Elias schon jetzt, vor dem Leiden, mit Jesu und seinen Jüngern zusammenbleiben möchten, Markus aber habe ja sehr wohl durch sein besonderes Interesse für Petrus auf die nahe liegende Reflexion geführt werden können, dass die Worte seines Apostels mit der Aussage Jesu in Widerspruch standen, und eben desshalb habe er in der anticipirten Bestürzung eine Entschuldigung für ihn gesucht. Warum blieb denn aber Markus, wenn er doch nur den Matthäus zu seinem Vorgänger hatte, nicht ebenso unbefangen, wie Matthäus, und wie kam er dazu, eine anticipirte Bestürzung gerade an der Stelle eintreten zu lassen, wo er nur nach der Darstellung des Lukas einen solchen Entschuldigungsgrund für seinen Petrus nöthig hat? Ist nicht eine anticipirte Bestürzung für sich schon etwas so Seltsames, dass sie nur ein anderer Ausdruck für den Widerspruch ist, welcher hier vorliegt und erklärt werden soll? Wie wenig kann demnach auch die Petrushypothese, selbst wenn sie einen besseren Schein für sich hätte, als diess wirklich der Fall ist, hier eine genügende Auskunft gewähren? Auf so schwache

Digitized by Google

Prämissen stützt gleichwohl Hilgenfeld das weitere Argument: Erkläre sich also die Darstellung des Markus ohne allen Einfluss des Lukas auf der alleinigen Grundlage des Matthäus, so können wir auch den Bericht des Lukas sehr wohl als Weiterbildung auf der Grundlage des Markus auffassen. Enthalte die Erklärung über Elias namentlich bei Markus 9, 12. auch die Weissagung des Leidens, warum sollen wir nicht bei Lukas, der sonst die Erklärung ganz auslasse, noch einen schwachen Nachklang dieser Darstellung darin erkennen, dass er allein V. 31. die beiden Erschienenen über den Ausgang Jesu in Jerusalem reden lasse. Wie wenn es sich auch hier nur darum handelte, die eine Darstellung in der andern entweder nachklingen oder auf ihrer Grundlage sich weiter fortbilden zu lassen! Fasse man doch vor allem statt dieser quantitativen Anschauungsweise nachzugehen, den qualitativen Unterschied der verschiedenen Darstellungen schärfer in's Auge!

Vergleicht man die drei synoptischen Darstellungen der Verklärungsscene, so lässt sich nicht verkennen, dass die des Matthäus ebenso in sich abgerundet ist, wie die des Lukas, nur die des Markus hat eine störende Unangemessenheit, welche erst der Erklärung bedarf. Der Unterschied zwischen Matthäus und Lukas aber ist, dass Matthäus sich blos an das objektiv Thatsächliche hält, Lukas aber besonders die subjektive Beziehung auf die Jünger hervorhebt. Bei Matthäus spricht sich in den Worten des Petrus nur der unmittelbare Eindruck aus, welchen die Erscheinung auf ihn machte, Lukas fügt die tadelnde Bemerkung hinzu, er habe nicht gewusst, was er sagte, und recht absichtlich lässt er den Petrus diese Aeusserung gerade in dem Moment thun, in welchem die Erschienenen schon wieder von Jesu sich trennten (V. 33.). Wie unpassend war es also, von einem Hüttenbauen für die zu reden, die durch ihr augenblickliches Scheiden deutlich genug zu verstehen gaben, wie wenig sie hier festgehalten sein wollten, wie wenig also die Aeusserung des Petrus in ihrem Sinne war. Von Furcht werden die Jünger bei Matthäus wie bei Lukas ergriffen, Lukas aber bezieht die Furcht auf die blosse Erscheinung der Wolke. Matthäus lässt ihr die Stimme

Digitized by Google

vom Himmel vorangehen, und Jesum selbst die erschrockenen Jünger wieder aufrichten. Bei Matthäus verbietet Jesus ausdrücklich die Bekanntmachung des Geschehenen, bei Lukas scheint er ein solches Verbot gar nicht nöthig zu haben, die Jünger schweigen von selbst, man weiss aber eben desswegen nicht, welchen Grund dieses Schweigen hat, ob es nicht gleichfalls auf ihre Unempfänglichkeit für solche Erscheinungen aus der höhern Welt zurückzuführen ist. Eine wichtige Differenz zwischen Matthäus und Lukas ist aber auch noch diess, dass bei Matthäus auf die Verklärungsscene eine Unterredung Jesu mit den Jüngern über Elias folgt, welche bei Lukas völlig fehlt. Matthäus verknüpft sie unmittelbar mit dem Vorangehenden. Als sie vom Berge herabstiegen und Jesus den Jüngern verbot, vom Geschehenen etwas zu sagen, bis des Menschen Sohn vom Tode auferstanden wäre, fragten sie ihn: *τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;* wie es sich nun damit verhalte, dass, wie die Schriftgelehrten sagen, zuerst Elias kommen muss? Wie man auch *οὖν* V. 10. nehmen mag, mag man es auf die Erscheinung des Elias oder auf das unmittelbar vorangehende *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ* beziehen, sofern ein sterbender Messias mit der Tradition der Schriftgelehrten von Elias nicht zu harmoniren scheint, in jedem Fall soll das Verhältniss bestimmt werden, in welchem die in der Verklärungsscene stattgefundene Erscheinung des Elias zu dem traditionellen Kanon steht, dass das messianische Reich seinen Anfang nicht nehmen könne, ehe nicht vor allem Elias erschienen sei. Daraus ergibt sich nun auch der Gesichtspunkt, von welchem aus die Verklärungsscene bei Matthäus aufzufassen ist. Indem Moses und Elias, diese Repräsentanten der beiden Hauptepochen der Geschichte des theokratischen Reiches, mit dem Eröffner der dritten zusammentreten, und mit ihm sich unterreden, was anders kann der Inhalt ihres Gesprächs sein, was überhaupt ihre Erscheinung bedeuten, als den unmittelbaren Anbruch der messianischen Zeit? Die Verklärungsscene ist der bildliche Reflex der an der Person Jesu gewonnenen Ueberzeugung von seiner messianischen Bestimmung, ein plötzlich hereinbrechender Strahl des aufgehenden

Digitized by Google

messianischen Bewusstseins ganz derselben Art, wie das in dieselbe Sphäre der evangelischen Geschichte gehörende Bekenntniss des Petrus, in welchem auch mit Einem Male in einer klaren Anschauung vor das Auge der Jünger trat, was zwar bisher schon vorbereitet, aber noch mit einem verhüllenden Schleier bedeckt war. Die Erscheinung des Elias ist das Signal der unmittelbaren Nähe des messianischen Reichs, es ist nun eingetreten, was die bedingende Voraussetzung seines Beginnes ist, und doch wie flüchtig war diese Erscheinung, wie schnell sind die kaum Gekommenen wieder verschwunden, wie schwer ist es den an ihre Erscheinung geknüpften Gedanken festzuhalten! Das ist der Skrupel, welcher in die schon gewonnene Ueberzeugung sich wieder eindringt, das messianische Bewusstsein muss sich erst mit der ihm widerstreitenden Gegenwart auseinandersetzen. Elias ist gekommen und ist doch nicht da, wie kann also Jesus der Messias sein? Darauf antwortet die Darstellung des Matthäus V. 11. mit den Worten Jesu: Elias kommt zwar zuerst, und wenn er kommt, wird er alles, was zur Aufrichtung des messianischen Reiches geschehen muss, feststellen, und weil diess die durch einen traditionellen Kanon vorgeschriebene Bedingung der Zukunft des Messias ist, so ist er auch an mir erfüllt, Elias ist schon gekommen, aber nicht so, wie er nach der gewöhnlichen Meinung kommen sollte, sondern in der Person des Johannes, welchen das Volk nicht als Elias erkannte. Elias ist da und ist nicht da, es ist nur die Schuld des Volks, dass er nicht anders gekommen ist, als in der Person des vom Volke verworfenen Johannes. Man sieht hier deutlich, wie man das den Elias betreffende messianische Kriterium mit dem von der Person Jesu gewonnenen messianischen Bewusstsein in Einklang zu bringen suchte; steht einmal fest, dass Jesus der Messias ist, so muss Johannes, der Täufer, der Elias sein, und warum sollte er es nicht sein, da ja alles, was uns an seiner Identität mit Elias irre machen könnte, nur auf die Rechnung des Volkes fällt? Dass die Darstellung des Matthäus hauptsächlich auch auf diesen letzten Punkt hinzielt, die Rechtfertigung der Messianität Jesu durch Nachweisung der

Digitized by Google

sie bedingenden messianischen Kriterien, erhellt noch besonders aus dem Schlusse, die Jünger haben es verstanden, dass was er von Elias gesagt hatte, eigentlich vom Täufer Johannes gelte, Elias also in der Person des Täufers gekommen sei. Wie sehr kontrastirt das anerkennende *συνῆκαν οἱ μαθηταί* mit so manchem entgegengesetzten Ausdruck dieser Art bei den beiden andern Synoptikern!

Wie verhält sich nun dazu die Darstellung des Lukas? Auch bei ihm treten Moses, Elias und Jesus zu derselben Gruppe zusammen, bedeutungsvoll ist aber schon diess, dass er nicht blos einfach sie mit einander sich unterreden lässt, wobei man nur an die Errichtung des messianischen Reichs, als den von selbst sich verstehenden Inhalt ihres Gesprächs denken kann, sondern die beiden in himmlischem Glanze Erschienenen waren nur dazu gekommen, um ihm den Ausgang zu verkündigen, welcher in Jerusalem an ihm in Erfüllung gehen sollte. Dasselbe also, wovon bei Matthäus nur nebenher die Rede ist, in dem Verbot, von dem Geschehen jemand etwas zu sagen, *ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ*, V. 9. und in den Schlussworten, in welchen von Elias gesagt wird, dass es ihm nicht anders ergangen sei, als es auch dem Messias ergehe, V. 12., wird hier gleich als die Hauptsache vorangestellt, der Tod Jesu, als des Messias. Der Tod des Messias aber ist der entschiedenste Bruch des wahrhaft christlichen Messiasbewusstseins mit dem jüdischen. Während die Darstellung des Matthäus diesen Bruch so wenig als möglich in seiner Schärfe hervortreten lässt, ihn nur allmählig einleitet, gleichsam nur unter der Hand ihn zu verstehen gibt, wird er von Lukas als die wesentlichste Bestimmung Jesu offen ausgesprochen, und als die in der Hauptstadt des Volkes erfolgende Thatsache hingestellt, in welcher die jüdische Nation in ihrer Gesammtheit ihr Verdammungsurtheil über ihn gesprochen hat. Wenn daher auch bei Lukas Moses und Elias erscheinen, so kommt zwar auch bei ihm in ihrem Erscheinen die Messianität Jesu zur klaren Anschauung, aber nur dazu, um alles, was ihr noch Jüdisches anhängt, von ihr loszutrennen, und die ganze Darstellung des Lukas ist recht absichtlich darauf be-

Digitized by Google

rechnet, alles, was bei Matthäus noch eine vermittelnde und ausgleichende Bedeutung zu haben scheint, auszuschliessen und fernzuhalten. Von Elias ist daher nicht weiter die Rede, weder von seiner Identität mit Johannes, noch von seiner die Zukunft des Messias bedingenden Erscheinung. Wozu bedarf es solcher traditioneller jüdischer Kriterien der Messianität, wenn einmal die Messianität Jesu eine feststehende Thatsache des Bewusstseins ist? Je mehr man an solche sogar nur dem traditionellen Volksglauben angehörende Kriterien sich hält, und sein christliches Bewusstsein von ihnen abhängig macht, um so mehr bekommt es den Anschein, es könne im Christenthum nichts sein, was nicht auch schon im Judenthum war, das Christenthum sei wesentlich selbst nur das wiedererstandene Judenthum. Anders wäre es ja nicht, wenn Elias nur dazu vor dem Messias kommen soll, damit er *ἀποκαταστήσει πάντα*. Man kann daher von dem Kommen des Elias nicht reden, ohne dass sich mit ihm der Gedanke an die *ἀποκατάστασις πάντων* verknüpft, welche der jüdische Volksglaube von der Zukunft des Messias erwartete. Und wenn es dem Messias auch wieder nur ebenso geht, wie es schon dem Elias-Johannes gegangen ist, Matth. 11, 12., was wäre so der Messias anders als auch wieder nur ein Elias? Man übersehe nun auch nicht, wie alles diess in die ganze Anschauungsweise des Lukas hineinpasst. Wie er hier von einer Identität des Johannes mit Elias nichts wissen will, so lässt er auch in der sonst so genau mit Matth. 11, 7 f. übereinstimmenden Rede Jesu 7, 24. die Worte bei Matth. 11, 14.: *καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι*, hinweg, welche ganz der Stelle Matth. 17, 11. 12. entsprechen. Wie absichtlich vermeidet er es den von Matthäus und Markus so ausführlich erzählten Tod des Täufers Johannes als geschichtliche Thatsache aufzuführen, indem er nur gelegentlich seine Enthauptung dem bedrohten Herodes in den Mund legt, 9, 9. Geschieht diess nicht desswegen, weil er der Person des Johannes nicht dieselbe Bedeutung beilegt, wie die beiden Andern, und warum gibt er ihr nicht die gleiche Bedeutung? aus einem andern Grunde als desswegen, weil er ihn nicht

Digitized by Google

für den Elias gehalten wissen will? Und wenn er aus demselben Grunde hier auch von keiner ἀποκατάστασις πάντων spricht, geschieht nicht auch diess in demselben Sinne, in welchem er auch sonst alles vermeidet, was Jesus nur als den Stifter eines messianischen Reichs nach der Erwartung der Juden erscheinen liesse? Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung besonders auch noch die Analogie, in welcher die Verklärungsscene in der Darstellung des Lukas zu dem Abschnitt Luk. 19, 11—27. steht. Wie er hier die Parabel von dem weithin verreisenden und erst nach dieser Reise sein Reich gewinnenden vornehmen Mann der Einzugsscene (mag sie zum ursprünglichen Text des Evangeliums gehören oder nicht) entgegensetzt, sofern sie Jesum unmittelbar zum König oder Messias im Sinne der Juden zu machen schien, so tritt auch in der Verklärungsscene bei Lukas der Tod Jesu zwischen die Eliaserwartungen der Juden und den wahren Begriff von der Messianität Jesu. Der Tod Jesu ist die Kluft, welche den messiasglaubigen Juden auf immer von dem wahren Anhänger Jesu trennt. Je mehr wir alles diess nur aus einer antijüdischen und antijudaistischen Tendenz ableiten können, um so mehr begreifen wir es, wie er uns dieselbe Tendenz ganz besonders auch noch in seiner Schilderung des Verhaltens der Jünger und namentlich des Petrus während der Scene der Verklärung erkennen lässt. Diess blickt so sehr als der leitende Gedanke aus seiner Darstellung hervor, dass es alle Wahrscheinlichkeit hat, er wolle der Eliasidee des Matthäus um so nachdrücklicher entgegentreten, je mehr er auf das Verhalten der Jünger bei der Scene der Verklärung nur ein ungünstiges Licht fallen lässt. Sie sollen ihm gleichsam dafür büssen, dass diese Scene in der Darstellung des Matthäus ein solches Gepräge des Judaismus an sich trägt.

Bei Lukas, wie bei Matthäus, hat demnach die eine Darstellung wie die andere ihre vollkommen aus sich selbst erklärbare Haltung und Einheit, wie ist es aber möglich, die Darstellung des Markus als den Uebergang von der einen zu der andern zu betrachten? Wo zeigt sich denn irgend ein innerer Anknüpfungspunkt, und wie kann es einen solchen

Digitized by Google

geben bei zwei innerlich so sehr von einander divergirenden Darstellungen? Alles, was Markus mit Matthäus und Lukas gemein hat, erscheint so sehr nur als eine Kombination der beiden Darstellungen, dass sich die seinige nur aus der Rücksicht erklären lässt, welche er neben dem Matthäus auch auf Lukas nehmen zu müssen glaubte. Die Grundlage seiner Erzählung verdankt er auch hier dem Matthäus, den Lukas berührt er in den die Jünger betreffenden Zügen. Wie Lukas sagt er von Petrus, er habe nicht gewusst, was er sagte, gibt aber dieser Bemerkung eine andere Wendung durch den Beisatz: ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι. Diess ist zur Entschuldigung des Petrus und der Jünger gesagt, aber warum glaubt er sie entschuldigen zu müssen? Auch Matthäus führt ja die Aeusserung des Petrus an, ohne in ihr etwas Verfängliches zu finden, aber freilich, nachdem einmal Lukas sie als eine Aeusserung der Unwissenheit genommen und von der geistigen Fähigkeit der Jünger eine so nachtheilige Schilderung gegeben hatte, konnte ein nach Lukas schreibender Schriftsteller, wenn er nicht ganz auf die Seite des Lukas treten wollte, von den Jüngern nicht reden, ohne eine Entschuldigung ihres Verhaltens hinzuzufügen. So entstand die die Unwissenheit des Petrus so ungeschickt motivirende Furcht der Jünger. Auch im Folgenden von V. 10. an vermisst man die strengere Gedankeneinheit. Während Matthäus die Erwähnung des Todes Jesu so sehr zur blossen Nebensache macht, dass man nicht weiss, ob das fragende ἄν V. 10. gerade darauf zu beziehen ist, hält Markus diess als die Hauptsache fest und lässt die Jünger darüber mit einander disputiren: τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι; Unmotivirt steht nun so V. 11. die Frage über Elias und statt auf die bejahende Antwort Jesu in Betreff des Elias unmittelbar das folgen zu lassen, was nothwendig damit zusammengehört, dass sein Kommen ein schon vergangenes sei und durch die Schuld des Volkes selbst in das Schicksal des Johannes umgeschlagen habe, ist dazwischen hinein von dem Tode des Menschensohnes die Rede, wie wenn da, wo es sich zunächst nur um die Vorstellung von Elias handelt, der Hauptbegriff der Tod Jesu wäre, und nicht Johannes

mit Elias identificirt, sondern Elias mit dem Messias parallelisirt werden sollte. Welche unsichere Haltung alles diess hat, zeigt auch noch das so unbestimmt und unklar, nur wegen der Parallele mit *καὶ πῶς γεγρ.* V. 12. zum Schlusse noch stehende *καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.* Was soll denn auf den Elias als Weissagung seines Schicksals geschrieben worden sein?

Ich beschränke mich auf die drei hier erörterten Abschnitte der evangelischen Geschichte, in welchen das Verhältniss des Markus und Lukas so evident vor Augen liegt, dass das aus ihnen erhobene Resultat für unser Urtheil im Ganzen maassgebend genug sein kann. Darnach mag nun auch bemessen werden, mit welchem Rechte Hilgenfeld sagen kann (a. a. O. S. 280), man brauche nur meine Untersuchung durchzugehen, die gewiss alles Mögliche für die Priorität des Lukas gethan habe, um sich davon zu überzeugen, dass die lukanische Darstellung in ihrem Abstand von Matthäus ohne Vermittlung des Markus nicht begreiflich sei. Und doch sagt Hilgenfeld unmittelbar vorher auch wieder: erst durch die Frage nach dem Princip der Darstellung kommen wir zu einer sichern Entscheidung, die ursprüngliche Abweichung von dem Gange des Matthäus könne nur auf Seite des Evangelisten stattgefunden haben, aus dessen Tendenz und Charakter sie sich vollständig erkläre, gerade die Wendepunkte, in welchen beide Evangelisten mehr oder weniger gleichmässig den Gang des Matthäus verlassen, müssen die Entscheidung ergeben. Wie kann Hilgenfeld im Princip so mit mir einig sein und doch in der Anwendung so sehr von mir abweichen? Es erklärt sich diess sehr einfach. Man beachte nur, was Hilgenfeld unter dem Princip der Darstellung versteht. Es ist das mehr oder weniger Abweichen von Matthäus. Man hat also nur darauf zu sehen, welcher der beiden Evangelisten von der Darstellung des Matthäus mehr oder weniger abweicht, zu ihr mehr oder weniger hinzusetzt, so kann die Entscheidung nur für die Mittelstellung des Markus ausfallen. Der Grundfehler der Ansicht Hilgenfeld's ist mit Einem Worte, dass er für die Bestimmung dieses Verhältnisses keine andere Kategorie zu kennen scheint, als die der Quantität.

Digitized by Google

So nimmt z. B. nach Hilgenfeld a. a. O. S. 276 Markus auch Kap. 13. in der eschatologischen Rede dieselbe Mittelstellung ein, wie sonst. „Einerseits hält er noch mit Matthäus die palästinensischen Verfolgungen der Christen fest, welche Lukas schon ganz ignorirt, andererseits hebt er schon V. 9 f. die Verfolgungen in dem weiteren Umkreis der Heidenwelt sehr nachdrücklich und bestimmt hervor. Er bahnt also offenbar dem Lukas den Weg, wenn dieser nach seinem paulinisch-universalistischen Standpunkt die palästinensischen Verfolgungen schon ganz fallen lässt, als bezögen sich die Schicksale des Christenthums überhaupt nur auf die Heidenwelt. Wie sehr spricht diese Klimax für die Uebergangsstellung unseres Evangelisten!“ Die Klimax ist also das entscheidende Kriterium: welcher der beiden Evangelisten zu der Darstellung des Matthäus mehr oder weniger hinzuthut, steht ihm auch der Zeit nach näher oder ferner, die ganze Auffassung dieses Verhältnisses beruht demnach auf der rein quantitativen Betrachtungsweise. Wie wenig lässt sich aber dieses Princip auch nur in einem beschränkten Umfang durchführen! Gibt es denn nicht auch unter den gemeinschaftlichen Abschnitten solche, in welchen Markus bisweilen auch wieder etwas mehr hat als Lukas (wie z. B. Luk. 9, 30. nur ein schwacher Nachklang an die Weissagung des Leidens bei Markus sein soll)? Und wenn man auch in so manchen Stellen mit verschiedenen Gründen hin und her streiten kann, bald der einen, bald der andern Ansicht eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu geben weiss, was hilft es, auf eine solche Durchführung seiner Ansicht die subjektive Versicherung zu stützen, man glaube auch hier unbedenklich die Priorität des Markus behaupten zu dürfen? Was wird durch alles diess gewonnen, so lange man gerade über die Hauptpunkte so wenig in's Reine zu kommen weiss, wie diess bei der Hilgenfeld'schen Ansicht der Fall ist? Ist denn das Verhältniss des Markus zu Lukas erklärt, wenn man Mark. 1, 21 f. vgl. mit Luk. 4, 31 f. den λόγος des Lukas als höheren Begriff über die διδαχὴ des Markus stellt, Mark. 5, 36 f. vgl. mit Luk. 8, 51 f. behauptet, Markus stelle die drei Hauptapostel zwar auch schon in einem ungünstigen Lichte

Digitized by Google

dar, nur nicht in dem Grade, wie Lukas, Mark. 9, 2 f. vergl. mit Luk. 9, 28 f. zuerst den Markus zu der Darstellung des Matthäus die Worte: *οὐ γὰρ ἤδει τι λαλήσῃ*, hinzusetzen, und dann den Lukas diesen Zusatz noch weiter ausführen lässt? Bedenkt man nun, wie diese Klimax bisweilen auch wieder zur Antiklimax wird, und wo Klimax und Antiklimax nicht ausreichen, die Petrushypothese zu Hülfe genommen wird, diese selbst aber gerade da, wo sie die besten Dienste thun sollte, ihren Anhänger auch wieder im Stiche lässt, so kann man aus diesem ganzen, den Eindruck der Principlosigkeit zurücklassenden Verfahren nur die Ueberzeugung gewinnen, dass es überhaupt auf diesem Standpunkt schlechthin unmöglich ist, die Aufgabe, die hier vorliegt, auf eine befriedigende Weise zu lösen.

Die Mittelstellung, welche auf diesem Wege dem Markus gegeben werden soll, beruht an sich auf einem so unsichern Grunde, dass sie überhaupt keine haltbare Position ist. Legt man einmal an Markus und Lukas den Maasstab eines blos quantitativen Unterschieds an, so sieht man nicht, warum nach demselben Maasstab nicht auch das Verhältniss des Markus und Matthäus bestimmt werden soll. Der Augenschein lehrt ja, dass das Markusevangelium einen weit geringeren Umfang hat, als die beiden andern Evangelien, warum soll es also nach dieser äusserlichen nicht qualitativen, sondern quantitativen Betrachtungsweise nicht auch das erste sein, und Markus als Urevangelist die beiden andern als Fortsetzer und Erweiterer zu seinen Nachfolgern haben. Es liegt in der Natur der Sache, dass man von diesem Gesichtspunkt aus immer wieder auf die Priorität des Markus auch vor Matthäus hingedrängt wird, und es hat daher diese Ansicht nach dem Vorgang Ewald's und aus Veranlassung der Hilgenfeld'schen Untersuchung und der meinigen einen neuen Vertheidiger an Dr. Ritschl erhalten.

Ueber die Entstehung und das Alter der Evangelien hat Ritschl eine in mancher Beziehung sehr eigenthümliche Ansicht. Was die beiden Evangelien des Matthäus und Lukas betrifft, so kann man jetzt jedes Zweifels über sie enthoben

Digitized by Google

sein. „Wir finden," sagt Ritschl a. a. O. S. 494, „die Werke des Matthäus und Lukas schon seit dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts im kirchlichen Gebrauch." Worauf diese Behauptung sich gründet, ist mir wenigstens nicht bekannt, obgleich auch ich in den Quellen über den kirchlichen Gebrauch der Evangelien mich nicht ganz oberflächlich umgesehen zu haben glaube. Je beruhigender ein solcher Fund für die Gegner der kritischen Ansicht sein muss, und je mehr dagegen die Freunde derselben wünschen müssen, ihn nach den so wenig damit zusammenstimmenden Resultaten ihrer Forschungen prüfen zu können, um so weniger hätte Ritschl die Beweise für seine Angabe vorenthalten sollen. Freilich wären sie sehr leicht zu entbehren, wenn es sich mit ihrer Beweiskraft ebenso verhält, wie mit dem Argument für das johanneische Evangelium. Bei dem letztern findet auch Ritschl es gewagt, selbst bei Justin eine direkte Benützung desselben anzunehmen. Dafür weiss er jedoch auf andere Weise wegen der Aechtheit dieses Evangeliums zu beruhigen, durch die Aufstellung des Kanon, dass das Maass des Gebrauchs dieses Evangeliums nicht das Maass seines früheren oder späteren Ursprungs sei. Man kann daher auch ohne irgend ein Zeugniss von dem Gebrauch und Dasein des johanneischen Evangeliums sein Alter so hoch hinaufsetzen als man will, wie ja „überhaupt die Bedeutung der äussern Zeugnisse für die Aechtheit des Johannes von den entgegengesetzten Parteien schief aufgefasst worden sei." Ritschl freut sich, in dieser Beziehung mit Delitzsch zusammenzutreffen. Mit derselben Freude hätte er auch sein Zusammentreffen mit Thiersch rühmen können. Was er über die Höhe und Koncentration der christlichen Anschauung im johanneischen Evangelium sagt, dass sämmtliche Dokumente des zweiten Jahrhunderts dagegen ebenso abstechen, wie gegen die unbezweifelten Denkmale des apostolischen Zeitalters im Kanon des N. T., ist ganz der Thiersch'sche Kanon von dem ungeheuren Abstand der schriftstellerischen Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts von denen des ersten [1]). Diese doppelt er-

1) Man vgl. meine Streitschrift gegen Thiersch: Der Kritiker und der Fanatiker u. s. w. 1846. S. 62 f.

Digitized by Google

freuliche Uebereinstimmung mit so bewährten Vertheidigern der Aechtheit der Evangelien gibt gewiss Hrn. Dr. Ritschl alle Ursache zu der Hoffnung, man werde ihn nicht missverstehen, wenn er erkläre, sich von dem direkten Gebrauch des johanneischen Evangeliums durch Justin nicht überzeugen zu können. Bei diesem nach Ritschl's Ansicht so günstigen Stande der Evangelienfrage hat es nun auch um so mehr zu bedeuten, wenn er den Markus selbst noch über Lukas und Matthäus hinaufsetzt. Selbst Matthäus hat den Markus zu seiner Voraussetzung, und um für die Ursprünglichkeit des Markus das Feld um so reiner zu behalten, kann auch die von Hilgenfeld eingeführte Hypothese eines Petrusevangeliums nicht bestehen. Ritschl widerlegt sie mit treffenden Gründen und glaubt so, was er selbst früher durch die Marcionshypothese an einem Urlukas verfehlt hat, um so gründlicher an einem Urmarkus wieder gut machen zu können. Er hält es für seine Pflicht, Hilgenfeld ebenso vom Urmarkus zu befreien, wie Hilgenfeld selbst ihn vom Urlukas befreit habe. Da nun aber vom Urmarkus gleichwohl noch immer der Urevangelist Markus zurückbleibt, und somit auf diesem Urboden noch immer neue Gelegenheit zu solchen kritischen Liebesdiensten und Bekehrungsverdiensten ist, so dürfte vielleicht ich mir mit der Hoffnung schmeicheln, Hrn. Dr. Ritschl auch vom Urevangelisten Markus zu befreien.

Die Priorität des Markus vor Matthäus stützt Ritschl auf folgende drei Punkte:

1. In dem Verbot Jesu, seine Messianität bekannt zu machen, soll sich die Abhängigkeit des Matthäus von Markus aufs Schlagendste in den beiden Stellen Matth. 8, 4. vgl. mit Mark. 1, 43. Matth. 12, 15. 16. vgl. mit Mark. 3, 7—12. zu erkennen geben. Bei Markus habe das Verbot in der erstern Stelle seinen guten Sinn, da Jesus den Aussätzigen allein in's Haus kommen lasse, bei Matthäus sei die Darstellung verkehrt, da Jesus von ὄχλοι πολλοί als Zeugen der Heilung umgeben sei. Dieselbe Inkongruenz sei in der zweiten Stelle bei Matthäus, während auch hier bei Markus alles klar sei, indem das Verbot nicht den geheilten Kranken, sondern den Dämonen

Digitized by Google

ertheilt werde, welche die göttliche Würde Jesu erkannten. Mit einem an sich so dunkeln Punkte, wie dieses Verbot Jesu ist, lässt sich auch nicht das Geringste aufhellen. Begreift man bei Matthäus nicht, wie Jesus die Bekanntmachung von Wundern verbieten konnte, die er vor den Augen des Volkes that, so ist bei Markus ebenso unbegreiflich, wie Jesus ein Verbot geben konnte, von welchem er voraus wissen musste, wie zweck- und erfolglos es sei. Es ist ja aber nicht einmal irgend ein erheblicher Unterschied zwischen Matthäus und Markus. Was macht es denn aus, ob Jesus bei Matthäus nach einem vor dem Volke geschehenen Wunder verbietet, von ihm als Messias zu reden, oder ob er bei Markus 3, 11 f. den Dämonen erst dann zu schweigen gebietet, nachdem sie ihn vor einer grossen Menge schon als Sohn Gottes verkündigt hatten? Aus den genannten Stellen auf eine Abhängigkeit des Matthäus von Markus schliessen zu wollen, ist zu unmotivirt, als dass es auch nur möglich wäre, in dieses „schlagendste" Argument der Ritschl'schen Beweisführung weiter einzugehen.

2. Bei Matthäus zeigen sich die Jünger ebenso fähig, die Reden Jesu zu verstehen, wie bei Markus unfähig. Da nun die Gesammtanschauung des Matthäus von den Jüngern auch wieder durch Proben ihres Unverstands durchkreuzt werde, welche mit der Darstellung des Markus übereinstimmen, so haben wir diesen Wechsel als einen Beweis des sekundären Charakters des Matthäus gegen Markus anzusehen. Zweimal nämlich zeigen sich die Jünger bei Matthäus durchaus unfähig, parabolische Reden zu verstehen, 15, 15. 16. 16, 5—12. Wenn aber doch, wie Ritschl selbst bemerkt, Matthäus auch sonst noch mehrere Proben von der Mangelhaftigkeit der Erkenntniss und des Glaubens der Jünger enthält (Matth. 16, 23. 17, 6. 17. 18, 1. 19, 25.), warum sollte es nur als eine Inkonsequenz seiner Darstellung zu betrachten sein, dass sie auch bei jenen Parabeln nicht sehr fähig zu ihrem Verständniss erscheinen? Die Fähigkeit der Jünger ist auch bei Matthäus eine sehr relative. Man kann nur fragen, was ist wahrscheinlicher, dass Matthäus die Unfähigkeit der Jünger gemildert, oder dass

Digitized by Google

Markus sie verstärkt hat? Zu der Annahme, dass die Jünger ursprünglich noch unfähiger geschildert waren, als sie bei Matthäus erscheinen, hat man auch nicht den geringsten Grund, aus welchem Interesse sollte diess geschehen sein? Was ist dagegen natürlicher, als dass Markus, nachdem einmal Lukas eine solche Darstellung der Jünger gegeben hatte, sie nicht unberücksichtigt lassen konnte? Ebenso wenig beweist der weitere Fall, in welchem Matthäus durch eine Abweichung von Markus sich mit der sonst stattfindenden Abhängigkeit von demselben in der Art verwickeln soll, dass eine deutliche Incongruenz der Darstellung an's Licht trete. Die Bitte Matth. 20, 20. spreche die Mutter der Zebedaiden aus, die Antwort Jesu aber ergehe bei Matthäus, wie bei Markus, an die Jünger selbst, somit habe Matthäus die Betheiligung der Mutter hinzugesetzt, gemäss seinem Interesse, die Einsicht und Gesinnung der Jünger möglichst hoch zu stellen. Wie wenn nicht die Jünger ebendadurch nur um so niedriger gestellt würden, dass die Mutter, wie für Unmündige, für sie bittet, und wie wenn sie nicht auch so ganz die Einsicht und Gesinnung theilten, aus welcher die Bitte der Mutter hervorging, da es ja bei Matthäus 20, 20. ausdrücklich heisst, die Mutter sei μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς zu Jesu hinzugetreten! So gut nun Jesus die Antwort nicht an die Mutter, sondern an die Söhne richtet, so gut konnte Markus die Mutter als eine im Grunde überflüssige Person ganz hinweglassen. Vielleicht wollte Markus der Salome, die nur er noch zweimal nennt, 15, 40. 16, 1. die bessere Stelle, die sie hier in der evangelischen Geschichte hat, durch die Verschweigung ihres Namens an einem Orte, wo er sehr leicht entbehrt werden kann, um so reiner erhalten. In jedem Falle ist gewiss auch hier nichts Schlagendes zu sehen.

3. Die Citate aus dem A. T. sollen die Abhängigkeit des Matthäus von Markus beweisen. Nach Bleek und de Wette scheidet Ritschl die Citate aus dem A. T. bei Matthäus in zwei Klassen, die einen, die dem Evangelisten selbst angehören, sollen nach dem hebräischen Text, die andern, die den Worten der redenden Personen eingeflochten sind, nach den

Digitized by Google

LXX gemacht sein. Dabei gibt es nun zwei Ausnahmen: 3, 3. führt der Evangelist gegen seine Gewohnheit eine Allegation aus den LXX an, und 11, 10. entspricht ein Jesu in den Mund gelegtes Citat ausnahmsweise dem hebräischen Text. Da also diese beiden Stellen bei Matthäus im Widerspruch mit seiner Methode sich vorfinden, so sei darin ein fremder Einfluss zu erkennen, der kein anderer als der des Markusevangeliums sein könne. Denn bei Markus stehen eben diese beiden Stellen gleich im Eingang seines Evangeliums 1, 2. 3. Es ist auch diess ein Argument, bei welchem man sich nur wundern kann, dass Ritschl sich desselben bedienen mag. Wenn auch die Citate aus dem A. T. bei Matthäus im Allgemeinen in jene beiden Klassen sich scheiden lassen, so ist doch die Scheidung nicht so rein, dass nicht da, wo man nur den hebräischen Text erwarten sollte, immer auch wieder der Einfluss der LXX sich wahrnehmen lässt, wie Ritschl selbst a. a. O. S. 521 zugibt. Auch ist ja die Abweichung der LXX von dem hebräischen Text in der Stelle Matth. 3, 3. so unbedeutend, dass man aus ihr nicht viel schliessen kann. Bei der zweiten Stelle 11, 10. ist es sogar nicht einmal richtig, dass sie dem hebräischen Text so genau entspricht. Die bei den LXX im ersten Satze fehlenden Worte: *πρὸ προσώπου σου,* hat auch der hebräische Text nicht. Gesetzt aber auch, es verhalte sich mit der Klassifikation der Citate ganz auf die angegebene Weise, woraus folgt, dass Matthäus zu seinen Ausnahmen nur durch Markus bestimmt worden ist? Ganz dieselben beiden Fälle finden wir ja bei ihm 1, 23. 2, 6., wo keine Abhängigkeit von Markus stattfinden konnte. In der erstern Stelle richtet sich der Evangelist in einem eigenen Citat nach den LXX, und in der zweiten ist ein Citat der Redenden nach dem hebräischen Text. Ganz ebenso stehen die beiden Citate Mark. 1, 2. 3. neben einander, warum soll sie also Markus nicht ebenso gut aus Matthäus haben? Die Bemerkungen, die Ritschl noch beifügt, wir müssen annehmen, dass der Verfasser die Stelle 2, 6. in seiner Quelle gefunden, bei dem Citat 1, 23. um des Sinnes willen sich ausnahmsweise auf die LXX gestützt habe, dass bei Markus das einzige dem hebräischen Text

Digitized by Google

entsprechende Citat ausserhalb des Kontextes der evangelischen Geschichte stehe, 1, 2., beweisen gar zu auffallend, wie zwecklos es ist, einen Kanon aufzustellen, welchen die Ausnahmen, die ihm beigegeben werden müssen, sogleich wieder aufheben.

Mit diesen Proben begnügt sich Hr. Dr. Ritschl, nach dem Vorgang seines Bonner Kollegen Sommer, von welchem er hauptsächlich die endliche Lösung der Evangelienfrage erwartet, die einzig richtige Methode der Untersuchung über die Verwandtschaft der Evangelien anschaulich gemacht zu haben. Bei aller Werthschätzung dieses kollegialischen Vertrauens glaube ich doch der Wahrheit gemäss bemerken zu dürfen, dass die von Hrn. Dr. Ritschl in dieser Weise in Anspruch genommene Methode eben diejenige ist, welche ich bisher in meinen Untersuchungen über die Evangelien und namentlich in meiner Schrift über das Markusevangelium nicht blos in einzelnen unstichhaltigen Proben anschaulich gemacht, sondern in ihrem Zusammenhang im Grossen durchzuführen gesucht habe. Sie besteht wesentlich darin, dass man vor allem den Grundcharakter jedes einzelnen Evangeliums so genau als möglich erforscht, und daraus die Kriterien zur Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses der Evangelien ableitet. Auch darin behandelt mich Hr. Dr. Ritschl sehr unbillig, dass er in Betreff des Matthäus und Lukas von mir sagt, ich stütze meine Untersuchung der Verwandtschaft auf die wohl von Niemand bezweifelte Anschauung von der Anlage und Tendenz dieser Evangelien, wie wenn ich namentlich in meinen Untersuchungen über das Lukasevangelium nur wiederholt hätte, was längst schon jedermann wusste und anerkannte, in Betreff des Markus aber mir den Vorwurf macht, ich bringe nicht ebenso eine Vorstellung von der innern Eigenthümlichkeit des Markus mit, sondern gewinne dieselbe erst durch die Auffindung der Abhängigkeit des Markus von den beiden Andern. Wie kann man denn die innere Eigenthümlichkeit eines Evangeliums anders kennen lernen, als durch die Vergleichung mit den andern, und worin anders kann die Vergleichung bestehen, als darin, dass man genau unterscheidet, was jeder für sich hat, oder mit Einem der Andern theilt, wobei wie-

Digitized by Google

der sich fragt, auf welcher Seite die Priorität des Gemeinsamen ist? Freilich kann man erst dann, wenn die innere Eigenthümlichkeit eines Evangeliums festgestellt ist, genauer bestimmen, wieweit es seinem Grundcharakter in seiner Darstellung treu bleibt, oder Elemente in sie aufgenommen hat, in welchen sich die charakteristische Eigenthümlichkeit eines andern Evangeliums zu erkennen gibt. Die Forderung aber, zur Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses eine Vorstellung von der innern Eigenthümlichkeit eines Evangeliums mitzubringen, die nicht auch schon auf dem Wege der Vergleichung gewonnen wäre, verlangt etwas schlechthin Unmögliches. Ebenso wenig begreift man, wie darin eine Ungerechtigkeit gegen Markus liegen soll, dass man die Vorstellung von seiner innern Eigenthümlichkeit erst durch die Auffindung seiner Abhängigkeit von den beiden andern gewinnt, indem man von diesem Standpunkt aus an dem Evangelium nur Indifferenz und Neutralität zwischen den deutlich ausgeprägten dogmatischen Tendenzen der beiden andern erkenne. Es versteht sich von selbst, und anders hat es auch weder Griesbach gemeint, noch ein Anhänger seiner Ansicht, dass man, wenn man die Abhängigkeit des Markus untersucht, dieselbe nicht von vorn herein zum Resultat der Untersuchung macht, sondern erst wissen will, wie es sich mit ihr verhält. Soll daher die Besorgniss einer Ungerechtigkeit gegen Markus ihren Sinn haben, so könnte sie sich nur darauf beziehen, dass man überhaupt seinen Charakter in Indifferenz und Neutralität setzt. Es ist an sich nicht unmöglich, dass es auch ein solches Evangelium gibt, und es wäre somit auch kein Unrecht gegen das Markusevangelium ihm, falls es wirklich einen solchen Charakter hat, denselben beizulegen. Die Frage ist also nur, ob ihm ein solcher Charakter wirklich zukommt oder nicht. Diess ist aber eben die indess untersuchte Frage, ich kann daher auch in dieser Beziehung in Hrn. Dr. Ritschl's Bemerkungen gar nichts finden, wodurch der bisherige Gesichtspunkt der Untersuchung irgendwie geändert würde.

Das Resultat ist demnach auch hier die weit überwiegende Wahrscheinlichkeit des sekundären Verhältnisses, in

Digitized by Google

welchem Markus sowohl zu Lukas als zu Matthäus steht, unter dessen Voraussetzung auch allein alles Uebrige, was den Markus theils als evangelischen Geschichtschreiber, theils als Schriftsteller überhaupt charakterisirt, worauf weder von Hilgenfeld noch von Ritschl weitere Rücksicht genommen worden ist, sich zur innern Einheit einer Totalanschauung vereinigen lässt. Bei diesem Resultat wird es nun wohl, wie ich denke, zunächst auch bleiben, wofern man nur, woran Ritschl im Eingang seiner Abhandlung mit Recht erinnert, bei der Evangelienfrage sich auch der Schranken seines Wissens bewusst ist, und es nicht gar zu leicht nimmt, unbegründete Hypothesen über evidente Thatsachen zu stellen. Schliesslich bemerke ich nur noch, dass die alte auch jetzt nicht aufgegebene, sondern nur ergänzte Vorstellung von Markus als dem Epitomator der evangelischen Geschichte ein neues sehr altes Zeugniss durch die neuentdeckten *Philosophumena Origenis* erhalten hat, in welchen Markus *ὁ κολοβοδάκτυλος*, der Kurzfingrige, genannt wird. *Ἐπειδὰν ὦν*, heisst es VII, 30. (ed. Ed. Miller S. 252) *Μαρκίων ἢ τῶν ἐκείνῳ κυνῶν τις ὑλακτῇ κατὰ τὸ δημιουργῷ, τὰς ἐκ τῆς ἀντιπαραθέσεως ἀγαθῷ καὶ κακῷ προφέρων λόγους, δεῖ αὐτοῖς λέγειν, ὅτι τάτους ὅτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος ὅτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος ἀνήγγειλαν.* Markus ist hier neben dem auch das Lukasevangelium vertretenden Paulus, der Hauptauktorität Marcions, desswegen, wie es scheint, noch genannt, weil er als Abkürzer der evangelischen Geschichte auch etwas von der Art Marcions an sich hat und daher um so mehr als Instanz gegen ihn geltend gemacht werden kann.

Digitized by Google

III.

Das theologische System Zwingli's

in seinen Grundzügen dargestellt.

Von

E. Zeller.

Einleitung.

Die Lehre der reformirten Kirche ist nach langer Vernachlässigung erst in der neueren Zeit wieder zum Gegenstand einer grösseren Aufmerksamkeit und gründlich eingehender Untersuchungen geworden. Nachdem sie in der Periode des Rationalismus schon desshalb vernachlässigt worden war, weil man allgemein, und besonders in Deutschland, die Lehrunterschiede der zwei protestantischen Hauptkirchen für völlig bedeutungslos hielt, so war es zuerst Schleiermacher, der in auffallendem Gegensatz gegen die herrschende Zeitströmung den Versuch machte, die reformirte Grundlehre von der Erwählung in das Fundament der unirten Kirche einzumauern, und der im Zusammenhang mit seiner philosophischen Weltansicht die reformirte Denkweise in seiner Glaubenslehre wieder vielfach, wenn auch nicht unvermischt und nicht im Sinn des altkirchlichen Systems, zu Ehren brachte. Aber sosehr hiemit eine richtigere Würdigung der reformirten Theologie angebahnt war, dem geschichtlich treuen Verständniss seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit war das dogmatische Interesse der Kirchenvereinigung, welchem die Schleiermacher'sche Glaubenslehre dienen wollte, nicht förderlich. Noch weniger war ein solches von der Polemik der neuen Altlutheraner zu erwarten, welche ganz in dem entgegengesetzten Interesse der Kirchentrennung befangen in allem eigenthümlich Reformirten nur den Gegensatz gegen die alleinseligmachende

Digitized by Google

lutherische Wahrheit zu sehen wussten. Diese Polemik hat ohne Zweifel dazu beigetragen, das Vorurtheil von der Bedeutungslosigkeit der Streitpunkte zwischen Lutheranern und Reformirten zu widerlegen, aber indem sie es nur durch das entgegengesetzte Vorurtheil von ihrer unbedingten Bedeutung für alle Zeiten widerlegte, so hat sie sich zu einer unbefangenen Auffassung der reformirten Lehre noch weit unfähiger bewiesen, als die Theologie der Union; sie konnte wohl den Unterschied des Reformirten vom Lutherischen aufzeigen, aber sie verstand es nicht, das reformirte System aus seinen eigenthümlichen Voraussetzungen zu begreifen, weil sie in seiner Abweichung vom lutherischen nicht eine andere Form des protestantischen Glaubens, sondern nur den baaren Unglauben sehen wollte, und selbst jenes relative Verdienst schwindet bedeutend zusammen, wenn wir mit der mangelhaften Kenntniss der reformirten Unterscheidungslehren bei unsern Neulutheranern die genaue Vertrautheit der alten Polemiker mit denselben vergleichen. Erst in dem letzten Jahrzehend ist es den vereinten Forschungen schweizerischer und deutscher Theologen gelungen, uns einen tieferen Einblick in die Eigenthümlichkeit und den Zusammenhang der reformirten Lehre zu eröffnen. Schweizer's Glaubenslehre [1]), durch einige nachfolgende Abhandlungen [2]) erläutert und vertheidigt, gab

---

1) Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Zürich 1844 und 1847.

2) Nachwort zur Glaubenslehre u. s. w. Theol. Jahrbb. 1848, 1—71. Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformirten Dogmatik. Zur Vertheidigung gegen Ebrard, Ebd. 1849, 153—209. Die Prädestinationslehre aus der Litterargeschichte der reformirten Dogmatik nachgewiesen und wider Ebrard vertheidigt. Ebd. 1851, 389—432. Ebrard's eigene Arbeiten bedaure ich unter denen, welche zur Förderung der vorliegenden Untersuchungen beigetragen haben, nicht aufführen zu können; wie es mit denselben bestellt ist, hat Schweizer in den betreffenden Abhandlungen mit einer Ueberlegenheit gezeigt, die durch den gebildeten Ton seiner Polemik, im Vergleich mit der plumpen, hämischen Leidenschaftlichkeit des Gegners, nur um so fühlbarer wird.

Digitized by Google

nach hundert Jahren wieder die erste urkundliche Darstellung der altreformirten Dogmatik. Gleichzeitig trat Schneckenburger, dieser gründliche und geistvolle, der Wissenschaft und seinen Freunden viel zu früh entrissene Gelehrte, mit tiefdringenden Untersuchungen über das ganze Princip und über einzelne Punkte der reformirten Dogmatik hervor [1]), welche die Vorläufer eines grösseren, theilweise auch wirklich ausgearbeiteten Werks sein sollten, von dem nicht genug bedauert werden kann, dass es ihm nicht vergönnt war, es zu vollenden. Hieran reihen sich die zwei Abhandlungen von Baur [2]), welche sowohl an sich selbst, als durch die Entgegnungen, die sie hervorriefen, zur Förderung der Untersuchung über das Princip des reformirten Lehrbegriffs so viel beitrugen, und das umfassende Werk von Schenkel [3]), dessen Hauptvorzug uns eben in der fleissigen Ermittlung und der klaren Darlegung des quellenmässigen Stoffs zu liegen scheint, denn auf die Beurtheilung des Ueberlieferten hat neben seinem sonstigen dogmatischen Standpunkt namentlich auch das Unionsbestreben des Verfassers nachtheilig eingewirkt, und um die entgegengesetzten Behauptungen der beiden Kirchenpartheien untereinander und mit dem modernen Bewusstsein zu vermitteln, nimmt diese Darstellung nur zu häufig zu unbestimmten und widerspruchsvoll zusammengesetzten Formeln

---

1) Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Theol. Jahrbb. 1844, H. 2—4, neu bearbeitet und besonders herausgegeben u. d. T. „Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre" u. s. w. 1848. Anzeige von Schweizer's Glaubensl. Theol. Stud. und Krit. 1847, 947—983. Ueber die Frage nach dem Princip der reformirten Dogmatik, in Tholuck's Litterar. Anz. 1847, Nr. 67 f. (anonym). Die neueren Verhandlungen, betreffend das Princip des reform. Lehrbegriffs. Theol. Jahrbb. 1848, 71—144.

2) Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche. Theol. Jahrbb. 1847, 309—389. Noch ein Wort über das Princip des reformirten Lehrbegriffs; ebdas. 1848, 419—443.

3) Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. Drei Bände nebst einer Schlussabhandlung u. d. T. das Princip des Protestantismus 1846—1852.

Digitized by Google

ihre Zuflucht. Dass aber auch nach dem bisher Geleisteten zur genauern Erforschung des reformirten Lehrbegriffs noch Manches zu thun übrig bleibt, diess werden gerade die Männer, welchen wir so viel Förderliches auf diesem Gebiete verdanken, am Bereitwilligsten zugeben, und dass hiefür neben den Untersuchungen über das Ganze der reformirten Lehre die monographische Behandlung der einzelnen Lehrer gleichfalls ihren wesentlichen Werth habe, ist von Einem derselben [1]) bereits auch thatsächlich durch die verdienstvollen Arbeiten bezeugt, wodurch er die Geschichte der reformirten Dogmatik auch nach dieser Seite bereichert hat. Um so weniger wird eine Darstellung des Zwingli'schen Systems ihre Berechtigung besonders zu beweisen brauchen. Wer könnte uns auch über die ursprüngliche Bedeutung und den inneren Zusammenhang der reformirten Lehrbestimmungen urkundlicher unterrichten, als der Reformator, der seiner Kirche auch in der Dogmatik ihren Weg schon weit bestimmter vorgezeichnet hat, als man oft annimmt? In den Gesammtdarstellungen der reformirten Dogmatik muss aber nothwendig die individuelle Eigenthümlichkeit und die innere Konsequenz seiner Lehre hinter der Betrachtung des gemeinsam Kirchlichen zurücktreten, nur eine monographische Bearbeitung derselben wird beide vollständig in's Licht stellen. Eben diese Punkte sind es nun auch, die wir in der nachstehenden Darstellung vorzugsweise in's Auge fassen werden, wogegen wir es Anderen überlassen, die allmählige Ausbildung des Zwinglischen Systems biographisch zu verfolgen, oder über den Inhalt seiner Schriften auch da, wo Zwingli der überlieferten Dogmatik ohne erhebliche Eigenthümlichkeit folgt, ausführlicher zu berichten. Auch in der Anordnung unseres Stoffes werden wir nicht den gewöhnlichen Eintheilungen der Dogmatik folgen, sondern einzig den innern Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen, so wie sich dieser in Zwingli's Geist gestaltete, zum Führer nehmen, indem wir sein religiöses Be-

1) Schweizer, man vergleiche die Abhandlungen über Castellio, Amyraut und Pajon in den Theol. Jahrb. 1851—1853.

Digitized by Google

wusstsein im Fortgang vom Bedingenden zum Bedingten, durch alle seine dogmatischen Vermittlungen zu verfolgen den Versuch machen [1]).

1) Zur Erläuterung der im Folgenden vorkommenden Verweisungen folgt hier eine alphabetische Uebersicht über die in dieser Abhandlung benützten Schriften Zwingli's, unter Angabe ihrer Abfassungszeit und der Abkürzungen, deren ich mich zu ihrer Bezeichnung bediene. Die Zahlen, welche den Titeln beigefügt sind, beziehen sich auf Band und Seite der Ausgabe von Schuler und Schulthess.

Ad Alb. III, 589 — ad Matthaeum Alberum .. de coena dominica .. epistola. 1524.

Ad Billic. III, 646 — ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas responsio. 1526.

Ad Germ. princ. IV, 19 — ad illustrissimos Germaniae principes Augustae congregatos de convitiis Eccii epistola. 1530.

Adv. Ems. III, 121 — adversus Hieronymum Emserum canonis missae adsertorem .. antibolon. 1524.

Am. exeg. III, 459 — amica exegesis i. e. expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum. 1527.

An Val. Compar II, a, 1 — ein antwurt Huldrychen Zwingli's Valentino Compar alten landschrybern zu Uri gegeben u. s. w. 1525.

Antw. an Strauss II, a, 469 — antwurt H. Z. über Doctor Strussen büchlin .. das nachtmal Christi betreffende. 1527.

Apol. compl. Jes. V, 547 — apologia complanationis Isaiae. 1529.

Archet. III, 26 — apologeticus Archeteles adpellatus u. s. w. (Antwort auf ein Schreiben des Bischofs von Constanz an den Rath zu Zürich). 1522.

Ausl. d. Schlussr. I, 169 — uslegen und gründ der schlussreden oder artikel u. s. w. (der Artikel zum ersten Züricher Religionsgespräch). 1523.

Berner Disp. II, a, 63 — Auszug aus den Akten der Disputation zu Bern v. J. 1528.

Berner Predigten II, a, 201 — die zwo predigen H. Z. zu Bern gethon. 1528.

Can. miss. III, 83 — de canone missae H. Z. epichiresis. 1525.

Christl. Einl. I, 541 — ein kurze christenliche ynleitung, die ein eersamer rat der statt Zürich den seelsorgern und prädicanten in ihren stätten landen und gebieten warhaft zugesandt habend u. s. w. 1525.

Coll. Marb. IV, 175 — de colloquio Marburgensi (1529) relationes latine scriptae.

Digitized by Google

1. Das Princip der reformirten Theologie und seine Darstellung bei Zwingli.

Was den Protestantismus vom Katholicismus unterscheidet, ist in letzter Beziehung die Auffassung des Verhältnisses

---

Dass diese Worte J. Chr. II, 6, 16 — dass dise wort Jesu Christi: „das ist min lychnam" ... ewiglich den alten einigen sinn haben werdend u. s. w. (gegen Luther). 1527.

Der Hirt I, 631 — der hirt, wie man die waren christenlichen hirten und widerum die falschen erkennen ... sölle. 1524.

Epist. VII. VIII — epistolae a Zuinglio ad Zuingliumque scriptae.

Fid. expos. IV, 42 — christianae fidei .. brevis et clara expositio ab ipso Zuinglio paulo ante mortem ejus ... scripta.

Fid. rat. IV, 1 — ad Carolum Romanorum imperatorem Germaniae comitia Augustae celebrantem fidei H. Z. ratio. 1530.

Fründl. Bitt I, 30 — ein fründlich bitt und ermanung ... dass man das heilig evangelium predigen nit abschlahe u. s. w. 1522.

Fründl. Vergl. II, b, 1 — fründlich verglimpfung und ableinung über die predig des treffenlichen Martini Luthers wider die schwärmer u. s. w. 1527.

Gutachten im Ittinger Handel II, b, 329. 1524.

In Catabapt. III, 357 — in Catabaptistarum strophas elenchus. 1527.

In Corinth. VI, b, 134 — in epistolas ad Corinthios annotationes.

In Exod. V, 202 — farrago annotationum in Exodum.

In Gen. V, 1 — farrago annotationum in Genesin.

In Hebr. VI, b, 291 — in epistolam b. Pauli ad Hebraeos expositio brevis.

In hist. pass. VI, b, 1 — brevis commemoratio mortis Christi u. s. w. (Erklärung der Leidensgeschichte).

In hist. res. VI, b, 52 — historia resurrectionis et ascensionis Christi.

In Jac. VI, b, 249 — in epistolam b. Jacobi brevis expositio.

In Jer. VI, a, 1 — complanationis Jeremiae prophetae foetura prima u. s. w. 1531.

In Jes. V, 485 — complanationis Isaiae prophetae foetura prima u. s. w. 1529.

In Jo. VI, a, 682 — annotationes H. Z. in evangelium Joannis.

In Luc. VI, a, 539 — annotationes H. Z. in evangelium Lucae.

In Marc. VI, a, 484 — annotationes H. Z. in evangelium Marci.

In Matth. VI, a, 203 — annotationes H. Z. in evangelium Matthaei.

In Rom. VI, b, 76 — in epistolam ad Romanos annotationes

(Die Commentare, denen hier keine Jahrszahl beigefügt ist,

Digitized by Google

zwischen dem Inneren und dem Aeusseren der Religion, zwischen der Gesinnung und der That, zwischen dem Glauben

---

sind von Leo Judä, Megander u. A. aus den Vorträgen Zwingli's in verschiedenen Jahren herausgegeben).

Kl. Unterr. II, a, 426 — ein klare underrichtung vom nachtmal Christi. 1526.

Marb. Rel.-Gespr. II, 6, 44 — deutsche Berichte über das Religionsgespräch zu Marburg.

Pecc. orig. III, 627 — de peccato originali declaratio H. Z. ad Urbanum Rhegium. 1526.

Predigt v. Maria I, 83 — ein predig von der ewigreinen magd Maria u. s. w. 1522.

Provid. IV, 79 — ad illustriss. Cattorum principem Philippum sermonis de providentia Dei anamnema. 1530.

Resp. de eucharist. III, 438 — responsio brevis H. Z. ad epistolam .. amici cujusdam haud vulgaris, in qua de eucharistia quaestio tractatur. 1526.

Sacr. bapt. III, 563 — quaestiones de sacramento baptismi u. s. w. 1530.

Sendbr. an d. Essl. II, c, 8 — der ander sendbrief H. Z. an die christen zu Esslingen. 1527.

Subsid. de eucharist. III, 326 — subsidium s. coronis de eucharistia. 1525.

Ueber Ausschl. v. Abendm. II, b, 353 — uiber die usschliessung von dem abendmahl.

Ueber d. Zehenden II, b, 362 — uiber den zehenden und die beschwerden der landlüten von Zürich. 1525.

Ueber Luthers Bekenntn. II, b, 94 — uiber Doctor Martin Luthers buch, bekenntnuss genannt, antwurt H. Z. 1528.

Von göttl. u. menschl. Gerechtigk. I, 425 — von göttlicher und menschlicher gerechtigheit u. s. w. (Predigt). 1523.

Von Klarh. d. Worts Gottes I, 52 — von klarheit und gewüsse oder unbetrogenliche des worts gottes (Predigt). 1522.

Vom Predigtamt II, a, 304 — von dem predigamt u. s. w. (gegen die Wiedertäufer). 1525.

V. R. III, 145 — de vera et falsa religione commentarius. 1525.

V. Touf II, a, 230 — vom touf, vom widertouf und vom kindertouf. 1525.

Vorr. z. Schwenkf. II, c, 22 — z. Vorrede zu der Schrift: „eine Anweisung" u. s. w. (von Schwenkf.) 1528.

Welche Urs. geben z. Aufr. II, a, 370 — welche ursach gebind ze ufruren u. s. w. 1524.

Digitized by Google

des Einzelnen und der Lehre der Kirche, zwischen dem religiösen Bewusstsein und den positiven Hülfsmitteln der Frömmigkeit. Auch der Katholicismus erklärt zwar die fromme Gesinnung für das Wesentlichste in der Religion, auch er will dem Aeusseren als solchem, den religiösen Handlungen und dem Dogmenglauben, wofern nicht die rechte Gesinnung damit verknüpft ist, nicht die Kraft beilegen, den Menschen gottgefällig und selig zu machen. Aber er weiss dieses Innere von dem Aeusseren noch nicht in der Art zu trennen, dass es unabhängig von demselben existiren könnte, er gesteht nur den Mitgliedern dieser bestimmten, katholischen Kirche die Möglichkeit zu, dass ihre Frömmigkeit von der rechten, seligmachenden Art sei, er lässt für einen wahren Glauben nur den gelten, welcher sich der kirchlichen Lehrüberlieferung und der Kirchengewalt unbedingt unterwirft, für eine wahrhaft fromme Gesinnung nur diejenige, welche sich in dieser bestimmten Form der kirchlichen guten Werke äussert, er knüpft das ganze Verhältniss des Menschen zur Gottheit an seine positive Vermittlung durch die Sakramente der Kirche und die Thätigkeit des Priesters, und wie er aus diesem Grunde das Leben der Glaubigen nach allen seinen besonderen Beziehungen mit Sakramenten und Sakramentalien, mit Kultushandlungen und Kirchengesetzen umspannt, so macht er es auch auf allen Punkten von der Entscheidung des Priesters abhängig, der die Gewissen nicht blos zu berathen, sondern auch zu beherrschen hat. Ebendamit gewinnt aber das Aeussere und Positive schliesslich doch wieder eine selbständige Bedeutung; man kann freilich zur Kirche gehören, ohne dass man selig wird, aber diese Zugehörigkeit verleiht doch durch sich selbst schon einen unendlichen Vorzug, denn nur den Mitgliedern der Kirche ist es überhaupt, wenigstens nach

---

Züricher Rel.-Gespr., erstes I, 105 — handlung der versammlung in .. Zürich u. s. w. (29. Jan. 1523).

Züricher Rel.-Gespr., zweites I, 459 — acta oder geschicht wie es uf dem gespräch der tagen 26. 27 und 28 wynmonats in .. Zürich ... ergangen ist u. s. w. 1523.

Digitized by Google

der konsequenten Auffassung des katholischen Systems, möglich, zur Seligkeit zu gelangen, nur sie können durch das Sakrament der Busse in diesem und durch die Busse des Fegfeuers in jenem Leben von ihren Sünden frei werden; die sittlich-religiöse Gesinnung als solche, oder der Glaube, macht nicht selig, wenn nicht die von der Kirche vorgeschriebenen Leistungen hinzukommen; es ist nicht genug, dass man seine Sünden bereue und für die Zukunft unterlasse, sondern es muss auch noch eine besondere thatsächliche Satisfaktion, im Diesseits oder im Jenseits, geleistet werden; es ist auch nicht blos die Kraft und die Reinheit des sittlichen Willens, wornach sich der Werth der Einzelnen bestimmt, sondern die höhere Heiligkeit ist nur in diesen bestimmten Formen eines ascetischen Lebens, durch Ehelosigkeit, Fasten u. s. w. zu erlangen. Ja es gibt Handlungen und Leistungen, welche gar nicht mittelst der frommen Gesinnung des Betheiligten, sondern unmittelbar durch sich selbst wirken: die Sakramente bringen die Gnade *ex opere operato* Jedem, der nicht eben durch eine Todsünde einen Riegel vorschiebt, die gottesdienstlichen Verrichtungen des Priesters kommen auch denen, welche nicht selbst dabei sind, die Fürbitten, die Messopfer, die guten Werke der Lebenden auch den Verstorbenen zu Gute, die Busswerke können auch mit anderen, z. B. Geldleistungen, vertauscht werden, der Glaube selbst braucht gar nicht nothwendig in einer wirklichen Kenntniss und Aneignung der kirchlichen Lehren zu bestehen, sondern es genügt am Ende wohl auch die *fides implicita*, die Alles glaubt, was die Kirche glaubt, auch wenn sie es nicht kennt, die religiöse Verehrung bezieht sich mit dem wahrhaft Göttlichen auch auf das Endliche und Sinnliche, worin sich das Göttliche offenbart, auf die Heiligen und die Bilder der Heiligen, die Reliquien, die geweihte Hostie u. s. w., das Priesterthum, an die Thatsache der kirchlichen Weihen gebunden, wird zu einer äusserlichen, von der Würdigkeit des Subjekts unabhängigen Standeseigenschaft, und die Herrschaft des Priesters über den Glauben und die Gewissen zu einem Standesvorzug, der für die Laien in die härteste Unterdrückung ihrer religiösen, sitt-

Digitized by Google

lichen und wissenschaftlichen Freiheit umschlägt. Dieser Aeusserlichkeit gegenüber ist der Grundgedanke des Protestantismus der unbedingte Werth der religiösen Gesinnung im Unterschied von allem Aeussern, die Ueberzeugung, dass es in der Religion in letzter Beziehung nur auf das Innere des Willens und Gemüths, nur auf die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen ankomme, alles Aeussere dagegen nur insofern einen Werth habe, wiefern es auf die rechte Beschaffenheit des Innern zurückwirkt, oder von ihr bewirkt wird, und dass diese Wirkung an keine bestimmte äussere Form schlechthin geknüpft sei. Was dem Menschen ohne sein Zuthun gegeben ist, das erlangt für ihn nach protestantischer Ansicht erst durch Vermittlung seiner Selbstthätigkeit eine Bedeutung: nicht die blosse Anerkennung der religiösen Wahrheit in der Lehre der Schrift und der Kirche, sondern nur ihre selbstthätige Aneignung macht selig, nicht die Kultushandlung als solche, das Sakrament, das Gebet u. s. w., sondern sein persönlicher Glaube vermittelt dem, welcher daran theilnimmt, die Gnade, nicht weil es diese bestimmte Form der kirchlichen Leistung und diesen bestimmten materiellen Inhalt (Almosen, Fasten, Ehelosigkeit u. s. f.) hat, sondern nur, weil und so weit es aus einer frommen Gesinnung hervorgeht, hat das gute Werk einen Werth. Es ist mit Einem Wort nur der Glaube, durch den der Mensch gerecht vor Gott wird, alles Andere aber, was zur Rechtfertigung beitragen soll, die guten Werke, die Religionsübungen, die Gelübde, die Wallfahrten u. s. w., ist theils nur als eine Folge des rechtfertigenden Glaubens, theils auch als ganz werthlos, ja schädlich, zu betrachten. Der Glaube besteht aber nur in der persönlichen Aneignung der Wahrheit, dass ein Anderer für mich glaubt, ist so unmöglich, als dass ein Anderer für mich lebt; ist daher der Glaube das Ein und Alles der Religion, so ist diese durchaus Sache der freien Ueberzeugung, und eine bindende Auktorität der Kirche in Glaubenssachen ist schlechthin unzulässig, denn das Wesen des Glaubens selbst würde durch sie aufgehoben; was ich auf fremde Auktorität glaube, das glaube ich nicht aus eigener Ueberzeugung, d. h. das glaube ich gar nicht, und wenn ich

Digitized by Google

es auch theoretisch für wahr halte, denn der Glaube im protestantischen Sinn ist eben nicht ein blosses Fürwahrhalten. Ebendamit wird aber auch der Begriff der Kirche ein ganz anderer. Auf katholischem Standpunkt gibt es nur Eine äussere Gemeinschaft, welche im Besitz der wahren Religion ist, denn die Religion wird hier überhaupt nur in dieser ihrer bestimmten Erscheinung anerkannt; die Gesammtheit der wahren Christen verhält sich daher nach dieser Ansicht zu der Gesammtheit der katholischen Christen nur wie der Theil zum Ganzen: nicht alle Mitglieder der katholischen Kirche sind wahre Christen, aber alle wahre Christen sind Mitglieder der Kirche. Der Protestantismus kann diess unmöglich zugeben, denn dadurch würde das Innere der frommen Gesinnung von einem äusserlichen Verhältniss abhängig; statt daher den wahren Glauben auf die wahre, d. h. die katholische Kirche zu beschränken, sagt er umgekehrt, die wahre Kirche ist überall und allein wo der wahre Glaube ist, der Glaube aber kann in den verschiedensten religiösen Gemeinschaften gefunden werden, die unsichtbare Gemeinde der Glaubigen ist nicht von Einer sichtbaren Kirche umschlossen, sondern durch die Kirchen aller Länder und Zeiten zerstreut, die unsichtbare Kirche verhält sich zu jeder sichtbaren, wie die Idee zur Erscheinung. So ist es immer wieder das Verhältniss des Inneren und des Aeussern, der religiösen Gesinnung und ihrer Erscheinung, worauf alle Hauptunterschiede des Protestantismus vom Katholicismus zurückführen. Dass sich auch die weiteren Unterscheidungslehren der beiden Konfessionen hieraus erklären, dass z. B. der Protestantismus nur desshalb eine strengere Ansicht von der menschlichen Sündhaftigkeit aufstellte, um durch die Entfernung alles eigenen Verdienstes seine Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben zu begründen, dass er die Heiligenverehrung verwarf, weil diese fremde Vermittlung der reinen Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses widerstreitet, in welchem der Glaubige zu Gott steht, dass er die Transsubstantiation läugnete, weil er die Gegenwart Gottes im Abendmahl nur in dem Glauben des Geniessenden, nicht in dem körperlichen Objekt des Genusses

Digitized by Google

zu finden wusste, dass er das Fegfeuer bestritt, weil er nicht zugeben konnte, dass der Glaube, zur vollkommenen Rechtfertigung unzureichend, der Ergänzung durch die Gebete und die Verdienste Dritter bedürfe, diese und die verwandten Sätze liessen sich unschwer beweisen, wenn hier zu einem näheren Eingehen auf den Bau des protestantischen Systems der Ort wäre. Für die Begründung unserer Ansicht vom Princip des Protestantismus werden die obigen Andeutungen genügen.

Dieses sein Princip hat nun allerdings der Protestantismus der Reformatoren noch nicht so weit verfolgt, wie diess in neuerer Zeit geschehen ist, und wie es auch schon im Reformationsjahrhundert, in unreiferer Weise, von den mancherlei Sekten, denen die reformatorische Befreiung von der mittelalterlichen Glaubensweise nicht genügte, von den Anabaptisten, den Mystikern, den Antitrinitariern, versucht wurde. Wenn die Reformatoren durch ihre Lehre vom Glauben der frommen Gesinnung einen ausschliesslichen Werth beilegen, so thun sie das nur im Gegensatz gegen die katholischen Behauptungen über die Nothwendigkeit der guten Werke und der Satisfaktionen, aber ihre Meinung ist keineswegs die, dass die subjektive Frömmigkeit als solche genügen solle, vielmehr ist die Glaubensgerechtigkeit selbst schlechthin bedingt durch die objektive Leistung Christi, der Glaube ist nur die subjektive Aneignung dessen, was dem Subjekt ohne sein Zuthun durch die göttliche Gnade in der Person und dem Werk Christi gegeben ist, und die Verdienstlosigkeit der Werke schliesst die allgemeine Unfähigkeit des Menschen zum Guten, die Verzweiflung an der eigenen Kraft, die gänzliche Entäusserung der sittlichen Persönlichkeit an die Gottheit in sich. Wenn jede fremde Auktorität in Glaubenssachen verworfen wird, so bezieht sich das nur auf die Auktorität der Kirche; nur um so strenger sollen wir dagegen an der Schrift, als der einzigen Lehrquelle, festhalten, und nicht blos ein Widerspruch gegen die Schriftlehre, sondern selbst eine freiere Schrifterklärung, wie sie sich Servet und später die Socinianer erlaubt haben, gilt für die schreiendste Gottlosigkeit; der Ge-

Digitized by Google

danke vollends, es könnte durch ihren Grundsatz die Vernunft zur Richterin in Glaubenssachen gemacht werden, lag den Reformatoren so ferne, dass wir nirgends stärkere Aeusserungen gegen diesen Anspruch der Vernunft finden, als gerade bei ihnen. Ebenso wenig hat ihre Lehre von der Kirche die Absicht, die wahre Kirche über die Grenzen der positiven Religion hinaus auszudehnen; die Weitherzigkeit, mit welcher sie in den verschiedensten Religionsgesellschaften Mitglieder der unsichtbaren Kirche anerkennen, gilt nur den christlichen Partheien und in demselben Augenblick, in dem sie die wahre Kirche als unsichtbar bezeichnen, beschränken sie dieselbe durch ihre äusseren Merkmale (die reine Lehre und die christliche Verwaltung der Sakramente) nicht blos auf die Gesammtheit der Christen, sondern in Wahrheit sogar auf einen verhältnissmässig kleinen Theil dieser Gesammtheit. Auch sie sehen in dem Nichtchristlichen nur das schlechthin Widergöttliche, in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen nur Sünde und Verderbniss, und diese Ansicht wird von ihnen um so schroffer festgehalten, je ausschliesslicher sie alles Gute von dem Glauben ableiten, bei dem sie nur an den positiv christlichen Glauben zu denken wissen. Auch ihnen zerfällt daher die Menschheit in die zwei Klassen der Erwählten und der Verworfenen, der Christen und der Nichtchristen; Erwählte ausser der christlichen Kirche hat selbst Zwingli nur in dem Sinn angenommen, dass auch diese durch Christus zu Gott gelangt seien, einem Luther oder Calvin war jene Annahme selbst in dieser Fassung viel zu freisinnig. Das positive Christenthum, so wie sich dieses seit Augustin im dogmatischen Bewusstsein fixirt hatte, ist der Boden, auf dem sich die Reformatoren ebensogut, wie ihre Gegner, bewegen, und eben hierin liegt ihre geschichtliche Schranke und Bestimmtheit: ihr Gegensatz gegen den Katholicismus betrifft noch nicht unmittelbar das Verhältniss des Subjekts zur positiven Religion, sondern zunächst erst sein Verhältniss zur Kirche.

Innerhalb dieses ihres gemeinsamen Standpunkts verhalten sich nun die zwei protestantischen Hauptconfessionen so, dass die lutherische dem Katholicismus näher steht, die re-

Digitized by Google

formirte den Sekten und Partheien, welche über die Grenzen des reformatorischen Protestantismus hinausstreben. Die lutherische Frömmigkeit, von dem lebendigsten Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit ausgehend, fasst die durch den Glauben zu erlangende Heilsgewissheit als das Ziel in's Auge, dem sie zustrebt, und in dem sie so vollständig zur Ruhe kommt, dass sie sich in diesem Inneren des frommen Gemüthslebens ihrer substantiellen Einigung mit Gott (in der *unio mystica)* bewusst wird; sie beachtet sorgfältig alle Momente in der Geschichte des inneren Lebens, alle die Stufen, durch welche sich der Uebergang aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gnade vollzieht; sie legt allen den Vermittlungen, durch welche dieser Process bedingt ist, einen wesentlichen Werth bei, auf der subjektiven Seite der freien menschlichen Willensentscheidung, auf der objektiven dem Schriftwort, den sakramentlichen Handlungen, dem Menschlichen in der Erscheinung Christi, in zweiter Linie selbst den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und den äusseren Formen und Hülfsmitteln des Kultus; sie hat dagegen nur ein geringeres Interesse für das, was hinter ihrem eigentlichen Zielpunkt, dem rechtfertigenden Glauben, liegt, und erst als seine Wirkung aus ihm hervorgeht, sie bezweifelt zwar nicht, dass sich der Glaube durch ein christliches Leben bewähren werde, aber sie findet es nicht nöthig, diesen Erfolg durch eine strenge Kirchenzucht zu überwachen, sie überlässt dem Staat bereitwillig das Kirchenregiment, zu dessen Führung ihr selbst das politische Interesse und Geschick fehlt, sie ist viel zu ausschliesslich mit den inneren Angelegenheiten des religiösen Gemüthslebens beschäftigt, um sich um die Formen seiner äussern Erscheinung viel zu bekümmern. Ganz anders der Reformirte [1]). Auch er will sei-

1) M. vgl. zu dem Folgenden: Schweizer, Glaubensl. der evang. reform. Kirche I, 7—83. Ders. Th. Jahrbb. 1848, 1 ff. Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 309 ff. 1848, 419 ff. Schneckenburger, Theol. Stud. und Krit. 1847, 4, 947 ff. Ders. in Tholuck's Litter. Anzeiger 1847, Nr. 67 f. Ders. Theol. Jahrbb. 1848, 71 ff.

Digitized by Google

nes Heils, unabhängig von jeder kirchlichen Auktorität oder Leistung, nur durch den Glauben gewiss werden, auch er hat unmittelbar im Innern seines religiösen Bewusstseins die Bürgschaft der göttlichen Gnade und der Seligkeit; aber diese Heilsgewissheit ist für ihn nicht das Ziel, dem sein religiöses Leben zustrebt, sondern die unbedingte Voraussetzung, mit dem es anfängt, der Glaube erscheint ihm als eine unmittelbare Wirkung des Geistes, als eine absolute Thatsache seines Innern, deren Grund er nicht in seiner eigenen Thätigkeit, nicht in den äusseren Heilsmitteln, sondern nur unmittelbar in dem Willen und Rathschluss Gottes zu finden weiss. Vor diesem absoluten Anfang seines religiösen Lebens tritt sein früherer Zustand als etwas der Vergangenheit Angehöriges in den Hintergrund zurück; jene Angst des Gewissens, die nach lutherischer Lehre dem Glauben vorangeht, hat der Reformirte in dieser Weise nie durchgemacht; die Busse ist für ihn nicht die Wurzel, sondern die Frucht des Glaubens, sie wird nicht durch's Gesetz, sondern durch's Evangelium bewirkt; erst der Glaube selbst ist es, der ihm das Wesen der Sünde aufschliesst, das volle Bewusstsein der Sünde geht ihm erst auf, nachdem sie ihn persönlich zu beherrschen aufgehört hat, der Process der Bekehrung fällt daher, strenggenommen, gar nicht in den Bereich seiner christlichen Erfahrung, und es kann für ihn nicht den gleichen Werth haben, wie für den Lutheraner, sich aller Momente dieses Verlaufs im Einzelnen deutlich bewusst zu werden. Aus demselben Grunde haben auch die äusseren Vermittlungen der religiösen Wahrheit nicht dieselbe Bedeutung für ihn, wie für jenen; er hat seinen Glauben als unmittelbare Wirkung des Geistes, der Grund seiner Seligkeit liegt einzig und allein in dem göttlichen Rathschluss der Erwählung, nur Gott und sein

---

Ders. zur kirchlichen Christologie S. 85 f. 138 ff. 162 ff. 188 ff. Schenkel, das Princip des Protestantismus S. 44 ff. Die weitere Litteratur unserer Frage b. Schweizer, Glaubensl. I, 10 ff. Schenkel a. a. O. Eine genauere Prüfung der bisher aufgestellten Ansichten über das Wesen des reformirten Protestantismus ist uns hier nicht möglich.

Digitized by Google

Wille wird es daher auch sein können, auf dem sein Vertrauen beruht; das Aeussere, wodurch die Gnade sich mittheilt, die Schrift, das Sakrament, selbst die Menschheit Christi, ist für ihn mit dem Göttlichen, was sich in diese Formen gefasst hat, nicht so unzertrennlich verknüpft, dass die wirkende göttliche Kraft dem Endlichen inwohnte, sondern das Göttliche wirkt durch und für sich selbst, das Endliche ist nur das Mittel seiner Erscheinung für den Menschen. Noch weniger kann natürlich den blos menschlichen Satzungen, den kirchlichen Gebräuchen, Ueberlieferungen und Bekenntnissen ein selbständiger Werth beigelegt werden, und die reformirte Kirche verfährt insofern in ihrer Opposition gegen die katholische Cärimonien und die kirchliche Lehrauktorität radikaler, als die lutherische. Je weniger aber das religiöse Interesse bei der menschlichen Entwicklung und den äusseren Vermittlungen des Glaubens verweilt, um so kräftiger wendet es sich der Thätigkeit zu, durch welche sich das Glaubensleben des Einzelnen und der Gemeinschaft beurkundet. Der Glaube des Reformirten ist nicht, wie der lutherische, diese für sich genommen blos receptive Aneignung der Gnade, aus der die guten Werke erst abgeleiteter Weise hervorgehen, nicht diese ruhige Versenkung des frommen Gemüths in sich selbst und die Gottheit, welche der lutherische Begriff der *unio mystica* ausdrückt, sondern er ist unmittelbar an sich selbst der Trieb zu wirken, und sich in der Welt durchzusetzen, das Evangelium, welchem geglaubt wird, ist nicht blos Ankündigung der Gnade und Verheissung, sondern es ist Offenbarung des göttlichen Willens, und schliesst als solche das Gesetz in sich; die reformirte Kirche beruhigt sich daher nicht bei dem inneren Glaubensleben ihrer Mitglieder und seiner freien Darstellung in christlichen Werken, sondern sie betrachtet es als ihre Aufgabe, sich eine praktische Macht zu verschaffen, ihre Angelegenheiten unabhängig von fremdem Einfluss selbst zu ordnen, und ihre Mitglieder durch die Kirchenzucht und durch kirchliche Ordnungen, welche theilweise [1]) dem Lutheraner

1) Wie z. B. die strengere Sabbathfeier.

beim ersten Anblick sogar den Eindruck des Katholisirenden machen können, zum christlichen Leben anzuhalten. Ja wir möchten gerade in diesem rührigen, werkthätigen, nach Aussen gewendeten, streitbaren Charakter der reformirten Kirche und der Völker, welche in ihr den Ausdruck ihrer religiösen Eigenthümlichkeit gefunden haben, die innerste Wurzel des reformirten Systems suchen. Auch ihm ist es allerdings keineswegs blos um die Moralität zu thun, sondern wesentlich um die Frömmigkeit, und näher um die protestantisch-christliche Frömmigkeit, das Gottvertrauen, die Unerschütterlichkeit des gläubigen Gemüths; aber dieser Glaube ist nicht eine Versenkung und Befriedigung des Gemüths in sich selbst, sondern unmittelbar zugleich Willensbestimmtheit, der Trieb und die Entschlossenheit, die religiöse Idee in sich und in Andern zur Herrschaft zu bringen, das Gottvertrauen ist nicht blos die Gewissheit der künftigen Seligkeit, sondern ebensosehr und zunächst das Bewusstsein, von dem Geist Gottes beseelt, ein auserwähltes Werkzeug des göttlichen Willens zu sein. Eben weil es ihm vor Allem an dieser Sicherheit und Stärke des praktischen Bewusstseins gelegen ist, eilt das reformirte System so rasch über alles dasjenige hinweg, was dem Glauben als seine zeitliche Vorbereitung und seine geschichtliche Vermittlung vorangeht: sein Thätigkeitstrieb lässt dem Gläubigen nicht die Zeit, bei den früheren Zuständen seines Innern, bei der Noth und Sehnsucht eines erst suchenden, mit dem Schuldbewusstsein ringenden Gemüths zu verweilen; er wirft seine ganze Vergangenheit mit Einem Entschlusse hinter sich, er flüchtet sich mit seinem Bedürfniss unerschütterlicher Heilsgewissheit unmittelbar in die Gottheit selbst, in ihren ewigen Rathschluss, und er gewinnt in diesem Bewusstsein seiner persönlichen, unbedingten und unabänderlichen Erwählung das, was er sucht, die absolute Sicherheit zum Handeln, die unbeugsame Stärke des religiösen Charakters. Gerade die Lehre von der Erwählung, der man so oft vorgeworfen hat, dass sie die sittliche Kraft lähme, dass sie zu Trägheit und Sorglosigkeit hinführe, gerade diese Lehre ist es, aus welcher der Reformirte jene rücksichts- und zweifel-

Digitized by Google

lose, bis zur Härte und Leidenschaftlichkeit durchgreifende praktische Energie schöpft, wie wir sie an den Helden dieses Glaubens, einem Zwingli, einem Calvin, einem Farel, einem Knox, einem Cromwell [1]), bewundern, welche ihn vor den Zweifeln und Anfechtungen bewahrt [2]), die dem weicheren, tiefer mit sich selbst beschäftigten Gemüth so viel zu schaffen machen, von denen selbst der grosse deutsche Glaubensheld Luther noch in späten Jahren heimgesucht wurde. Die wesentliche religiöse Bedeutung dieser Lehre, ihre Bedeutung für das innere Leben der Glaubigen, liegt nicht in der Ueberzeugung von der Unbedingtheit des göttlichen Wirkens als solchen, sondern in dem Glauben an seine Unbedingtheit in seiner Richtung auf dieses bestimmte Subjekt, in jener persönlichen Gewissheit der Erwählung, welche den Unterschied der reformirten Erwählungslehre von der augustinischen ausmacht, und eben darauf beruht es auch, dass die theoretisch ganz richtigen Konsequenzen des Prädestinatianismus in Beziehung auf die Nutzlosigkeit und Gleichgültigkeit des eigenen Thuns den Reformirten nicht blos nicht stören, sondern gar nicht für ihn vorhanden sind. Was er in den Sätzen von den ewigen Vorherbestimmung aller Dinge, von dem unwandelbaren Rathschluss der Erwählung und der Verwerfung, für sich selbst findet, das ist nur die unzweifelhafte Gewissheit, persönlich zum Dienst Gottes berufen zu sein, und vermöge dieser Berufung in allen seinen Angelegenheiten unter dem unmittelbarsten Schutz Gottes zu stehen, als Werkzeug Gottes zu handeln, der Seligkeit gewiss zu sein. Die Heilsgewissheit ist hier von der sittlich reli-

1) Auch Cromwell; gerade in der Zeit seiner höchsten Kraft hat diesem unverkennbar sein Glaube an die Prädestination den gleichen Dienst geleistet, wie seinem späteren Geistesverwandten Napoleon unter andern Bildungsverhältnissen sein Fatalismus, ihn mit dem Glauben an sich selbst und seinen Beruf, dieser ersten Bedingung politischer Grösse, auszurüsten.

2) Oder doch bewahren soll, denn eine zeitweise Verdunklung der *certitudo salutis* wird bekanntlich auch von der reformirten Dogmatik als möglich zugegeben.

Digitized by Google

giösen Anforderung nicht getrennt, der Einzelne hat das Bewusstsein seiner Berufung nur in seinem Glauben, und den Glauben nur in der Kräftigkeit seines gottbeseelten Willens, er ist sich nicht seiner Erwählung zur Seligkeit ohne alle weitere Bestimmung, sondern wesentlich nur seiner Erwählung zu der Seligkeit des christlichen Lebens bewusst; die Erwählung ist hier nur die Unterlage für das praktische Verhalten des Frommen, der Mensch verzichtet nur desshalb im Dogma auf die Kraft und Freiheit seines Willens, um sie für das wirkliche Leben und Handeln von der Gottheit, an die er sich ihrer entäussert hat, als eine absolute, als die Kraft des göttlichen Geistes, als die unerschütterliche Selbstgewissheit des Erwählten zurückzuerhalten. Die Lehre von der Erwählung ist daher allerdings nicht die tiefste Wurzel, sondern selbst erst eine abgeleitete Bestimmung des reformirten Systems, und wir müssen insofern Schneckenburger [1]) in der Ansicht recht geben, die er gegen Schweizer [2]) und Baur [3]) ausgeführt hat, der übrigens diese gleichfalls nicht schlechthin widersprechen [4]), dass auch dieses System (wie die

1) Theol. Jahrb. 1848, 71 ff., namentlich S. 120 ff. Stud. u. Krit. 1847, 949 ff. 969 ff. Tholuck's Litterar. Anz. 1847, Nr. 67 f. Zur kirchl. Christol. S. 85 f. 138 ff. 162 ff. 188 ff.

2) Glaubensl. I, 40 ff. Theol. Jahrbb. 1848, 17 ff.

3) Theol. Jahrbb. 1847, 509 ff., vgl. besonders S. 522 f. Ebendas. 1848, 419 ff.

4) M. s. Baur Theol. Jahrbb. 1847, 375 f., z. B. S. 376: „Das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewissheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjekts.“ Denselben ebend. 1848, 426: „Auch ich mache ja die Idee der absoluten Kausalität Gottes nicht zum Ersten und Ursprünglichen, sondern setze auch bei dem reformirten System das subjektive Seligkeitsinteresse voraus, das der gemeinsame Ausgangspunkt des protestantischen Bewusstseins ist“ u. s. w. Noch bestimmter erklärt Schweizer Theol. Jahrbb. 1848, 54. 50 ff. 60 ff. auch das reformirte System, wenn schon vor Allem die Gottesidee in ihrer Objektivität voranstellend, sei dennoch nur eine andere Form, als die des lutherischen, für Befriedigung ganz desselben subjektiven Reformationsinteresses, nicht die objektive Gottesidee rein als solche, sondern dieselbe nur in ihrem subjektiven Abdruck im Menschen sei das Princip des reformirten Lehrbegriffs u. s. w.

Digitized by Google

Religion überhaupt) in letzter Beziehung nicht aus theologischer Spekulation, sondern aus dem religiösen Selbstbewusstsein und Bedürfniss des Subjekts entsprungen sei, dass es so wenig, als das lutherische, ein theologisches, sondern ein anthropologisches Princip habe. Dagegen bringt es die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Selbstbewusstseins in jeder der beiden Confessionen mit sich, dass die dogmatische Reflexion für die theoretische Begründung des religiösen Lebens eine verschiedene Richtung nimmt, bei den Lutheranern auf die Anthropologie und Soteriologie, bei den Reformirten auf die Theologie. Sofern es sich daher um die Gestaltung des theologischen Systems handelt, hat Schweizer ganz richtig gesehen, und seine Bestimmung ist durch die Zurückführung des theologischen Princips auf das religiöse, durch die Erklärung der dogmatischen Sätze aus der Beschaffenheit des frommen Selbstbewusstseins, auch von ihm selbst schon nicht sowohl berichtigt, als vielmehr nur ergänzt worden.

Wir können auf die geschichtlichen Belege für die Richtigkeit unserer Ansicht vom Charakter und innern Zusammenhang des reformirten Systems hier nicht ausführlicher eingehen, und wir dürfen uns diess um so eher ersparen, da dieselben theils in unserer nachfolgenden Darstellung enthalten, theils mit Hülfe des Schweizerischen Buchs und der Abhandlung von Schneckenburger leicht zu finden sind. Wir können ebensowenig untersuchen, wie die reformirte Eigenthümlichkeit mit dem Charakter der Völker, die sich ihr zugewandt haben, mit der Richtung ihrer geistigen Anlage, ihrer Bildungsweise, ihren bürgerlichen Zuständen zusammenhängt. Auch der Meinung, als ob der ganze Gegensatz des Lutherischen und Reformirten nur wissenschaftlicher, nicht religiöser Natur sei, nur die Schule, nicht das Leben und die Kirche angehe [1]), können wir hier nur die kurze Verweisung auf die durchgreifende Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens in den beiden Confessionen entgegenstellen [2]). Zunächst haben wir

1) Schenkel a. a. O. S. 63 f. nach Schleiermacher, und früher die Rationalisten.

2) Wir halten es aus diesem Grunde für eine falsche, die Gegen-

Digitized by Google

nur zu zeigen, wie Zwingli das Princip seiner Kirche aufgefasst, worin er selbst den Mittelpunkt seines religiösen Le-

---

sätze nur oberflächlich verhüllende, nicht in ihrem Grund aufhebende Vermittlung, wenn die Union der protestantischen Hauptbekenntnisse mit der Behauptung vertheidigt wird, „im Princip finde durchaus keine Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus statt," „nur eine Denkverschiedenheit habe den Riss in den Protestantismus gebracht," „eine kirchliche Trennung sei durch die Differenz nie wesentlich begründet gewesen" (Schenkel a. a. O.). Für den alten, symbolischen Protestantismus war diese Trennung allerdings begründet, und wenn man sich auf den Standpunkt jenes „alten Glaubens" stellt, an dessen Restauration auch solche arbeiten, die ihn selbst nicht haben, so ist es nicht mehr als folgerichtig, der confessionellen Union sich zu widersetzen, und sie da, wo sie schon vollzogen ist, nach Kräften wieder zu sprengen. Sind denn nicht alle jene Bekenntnisse, auf deren Grund der Theolog nach der Forderung unserer neuen Altglaubigen, und nach den Beschlüssen unserer Kirchentage stehen soll — sind nicht alle diese Bekenntnisse kirchlich bestimmte, lutherische oder reformirte? und wird hieran etwas Wesentliches geändert, wenn dieser confessionelle Charakter bei den einen etwas weniger stark hervortritt, als bei den andern? Oder meint man, der Gegensatz liege nur in dem oder jenem Punkt der Dogmatik, sieht man immer noch nicht, dass er durch die ganze Auffassung des protestantischen Princips, das freilich beiden Theilen gemein ist, hindurchgeht? Dass auch die praktischen Zustände der Kirchen, die religiöse Sitte, die kirchlichen Einrichtungen, und die gottesdienstlichen Gebräuche in ihrer Eigenthümlichkeit eben hiedurch bestimmt sind? Wir unsererseits halten die Union darum doch für nothwendig und heilsam, und die neueren Bemühungen, sie selbst da, wo sich eine ganze Generation ihrer Mehrzahl nach in sie eingelebt hat, wieder zu zerstören, für verkehrt und verderblich, für eine Ausgeburt des Partheigeistes, der theologischen Herrschsucht und jener byzantinischen Staatskunst, die sich von jeher darin gefallen hat, erst aus zwei streitenden Partheien durch eine oktroyirte Vereinigung drei, und dann aus diesen durch neue Trennungen und Vermittlungen fünf oder sechs zu machen. Aber möglich ist die Union nicht auf dem Grunde des alten Symbolglaubens, sondern nur auf dem der religiösen Aufklärung, die auch nach dem Zeugniss der Geschichte allein den Hass der Confessionen ausgelöscht hat, und diese einfache Wahrheit zur Anerkennung zu bringen,

Digitized by Google

bens erkannt hat. Diess ist nun im Allgemeinen, wie diess im Charakter der protestantischen Frömmigkeit überhaupt liegt, der Glaube. *Fidem .. nemo pius non putat religionis totius esse colophonem* (am. Exeg. III, 540 m.). Das Wesen des Glaubens besteht aber in dem unbedingten Vertrauen auf Gott. An sich zwar befasst er beides, die Erkenntniss und das Vertrauen, und jene muss sogar diesem vorangehen, aber beide haben darum doch nicht die gleiche Bedeutung für den Menschen; das blosse Wissen ist der Glaube, den auch die Teufel haben, der heilskräftige, seligmachende, unverlierbare Glaube besteht einzig und allein in dem Vertrauen [1]). Sofern es sich daher um den Glauben im engeren Sinn, um den rechtfertigenden Glauben handelt, wird derselbe schlechtweg durch *fiducia* definirt [2]), so dass also Zwingli in dieser Beziehung mit der lutherischen Dogmatik, welche bekanntlich das Wesen

---

dazu mögen vielleicht auch jene unionsfeindlichen Bestrebungen von einer Macht, welche weiter reicht, als die der Höfe und der Hoftheologen, benützt werden.

1) In Luc. VI, a, 591 m.: *duo complectitur fides, cognitionem vel scientiam Dei, et illi indubitato fidere et haerere ... Scientiam habuerunt philosophi, fides ex solo evangelio discitur.* Ebd. 649 m.: *a vera fide nemo excidere potest; at a scientia aut cognitione potest fieri defectus. Fides enim duo comprehendit, cognitionem sive scientiam, et adhaesionem.* In Jac. VI, b, 272 u.: *fides efficax et salutaris duo complectitur, scientiam aut cognitionem Dei et fiduciam aut amorem in cognitum Deum. Cognitio quidem natura praecit amorem, et sine amore esse potest, utilis tamen esse non potest* u. s. w.

2) Fründl. Vergl. II, b, 7 m.: nun ist aber der gloub nüts anders, weder uf gott gelassen syn. Aehnlich christl. Einl. I, 550 unt. f. am. Exeg. III, 540 m.: *naturale fidei ingenium, quod nihil est aliud, nisi Christo Dei filio fidere.* V. H. 175 m.: *ea igitur adhaesio, qua [homo] Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est.* Erste Predigt zu Bern II, a, 203 m.: da ich zum ersten erkenn und sprich: „Ich gloub," da verston ich das wort „gloub" für vertruwen u. s. w. in Hebr. VI, b, 314 o. Weiteres im Folgenden.

Digitized by Google

des rechtfertigenden Glaubens (die *forma fidei*) gleichfalls in das Vertrauen setzt, ganz übereinstimmt [1]).

Als der Gegenstand dieses Vertrauens wird zunächst im Allgemeinen Gott oder das Wort Gottes bezeichnet. *Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique Deo haeret* (V. R. 175 u.). *Constat eos modo vere pios esse, qui ab unius Dei pendent oraculis* (ib. 176 m.). *Pius nullo alio verbo pasci potest quam divino: sicut enim Deo solo fidit, ita ejus solius verbo certus redditur ... manifestum fiet, pietatem incontaminatam esse, quae unis ac solis verbis Dei nititur* (ib. 177). Umgekehrt besteht die falsche Religion oder der Unglaube in nichts Anderem, als in dem Vertrauen auf ein Anderes als Gott: *falsa religio sive pietas est, ubi alio fiditur, quam Deo ... Impii sunt, qui hominis verbum tanquam Dei amplectuntur* (ib. 179 m). Der Geist ist aus Gott, der ihm allein die Ehre gibt, der ist nicht aus Gott, welcher der Kreatur gibt, was nur jenem gebührt [2]), und eben das meint auch der Apostel, wenn er Ebr. 11, 1. den Glauben als das Vertrauen auf das Unsichtbare definirt: unter diesem Unsichtbaren ist nur dasjenige Unsichtbare zu verstehen, was seiner Natur nach Gegenstand unseres Vertrauens sein kann, die Gottheit [3]). Näher jedoch, sofern es sich für uns nicht um den Glauben, oder die Religion, überhaupt handelt, sondern um den Glauben, welchen wir haben können und sollen, so ist der Glaube als die Rückkehr des gefallenen Menschen zu Gott, als das Vertrauen des Sünders auf die göttliche Gnade [4]), als das Vertrauen auf Christus,

---

1) Wenn daher Schweizer Glaubensl. I, 32. sagt, Luther's Materialprincip sei den Reformirten als solchen Anfangs unbekannt gewesen, so kann ich das nicht zugeben. Nur das ist richtig, und wird sich uns auch noch später bestätigen, dass das Wesen des Glaubens und sein Verhältniss zu den Werken von Zwingli anders gefasst wird, als von Luther.

2) Adv. Ems. III, 132 m.: *Is ergo spiritus ex Deo est, qui illi soli gloriam tribuit; contra ex Deo non est qui creaturae tribuit quod Dei est.*

3) Provid. 119 ff., besonders S. 121 o. Subsid. de Euch. III, 346 f.

4) V. R. 174 f. (in Gen. V, 15 f. wiederholt): *Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugi-*

Digitized by Google

den Sohn Gottes [1]), zu fassen. Was hälfe es uns aber, an die Menschwerdung Christi zu glauben, wenn wir nicht glaubten, dass er für uns Mensch geworden, dass er unser Erlöser ist [2])? Ein wirklicher Glaube ist nur, wo die zweifellose Gewissheit der Versöhnung ist [3]); diese Gewissheit kann aber nur derjenige haben, der sein Heil durch den unabänderlichen Rathschluss Gottes gesichert, der sich selbst zum ewigen Leben erwählt weiss. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist mithin die Erwählung des Einzelnen, der Glaube, so wie Zwingli sein Wesen auffasst, ist unbedingte persönliche Heilsgewissheit, oder Bewusstsein der Erwählung, denn unbedingt kann jene Gewissheit nur dann sein, wenn sie auf nichts Endliches, auch nicht auf den eigenen schwankenden Willen des Menschen, sondern einzig auf den unwandelbaren göttlichen Willen gebaut ist [4]). Es liegt am Tage, wie un-

---

tivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat. ... Pietas ergo sive religio haec est: exponit Deus hominem sibi, ut inobedientiam, proditionem ac miseriam suam non minus agnoscat, quam Adam, quo fit ut de se penitus desperet; sed simul exponit liberalitatis suae sinus et amplitudinem, ut qui jam apud se desperaverat, videat sibi superesse gratiam apud creatorem parentemque suum tam certam ac paratam, ut ab eo, in cujus gratiam nititur, avelli nulla ratione possit ..... germana pietas istic solummodo nascitur, ubi homo non modo deesse sibi multa putat, sed adesse penitus nihil videt, quo placere Deo possit u. s. w.

1) Am. Exeg. III, 540 m. s. o.

2) Adv. Ems. III, 152 m.: *Quid autem est credere Christum Jesum in carne venisse? anne hoc tam salutare est? Minime, nisi credamus, nobis venisse et nobis Christum Jesum, h. e. unctum, salvatorem esse.* In Gen. V, 68 m.: *non est igitur satis aut scire aut credere Deum talem esse, nisi scias et credas eum tibi talem esse, i. e. ut Deus tuus sit.*

3) Provid. 122 o.: *qui fidem habent in Deum, sciunt citra omnem ambiguitatem, Deum sibi esse per filium suum reconciliatum et peccati chirographum sublatum.* Vgl. in Gen. V, 100 m.: wenn man fragt, wie wir wissen können, ob etwas Gottes Wort ist, *sic respondemus: fidem et Dei verbum tam certa, tam firma atque indubitata esse in corde piorum, ut esse alterius ne cogitare quidem possint.*

4) Fid. rat. IV, 8: *qui hujus [invisibilis] ecclesiae membra sunt, se*

Digitized by Google

entbehrlich gerade diese Bestimmung dem reformirten System ist, und wie wesentlich es sich durch dieselbe schon in seinem Princip vom lutherischen unterscheidet. Das letztere betrachtet als den Gegenstand des Glaubens, als das Objektive, was diesem gegeben ist, nur die universelle Gnade Gottes, die geschichtliche Thatsache der Erlösung; die individuelle Aneignung dieses Gegebenen ist Sache des Einzelnen, in dem sie zwar wohl vom Geiste gewirkt wird, aber nicht so unbedingt, dass er dieser Wirkung nicht widerstreben und den Glauben nicht wieder verlieren könnte. Mit dieser unvollkommenen Heilsgewissheit gibt sich Zwingli nicht zufrie-

---

ipsos quidem, quum fidem habeant, electos et primae hujus ecclesiae membra esse norunt ... Sic enim scriptura est in Actis: et crediderunt quotquot ad vitam aeternam ordinati erant. Qui ergo credunt, ad vitam aeternam sunt ordinati. At qui vere credant, nemo novit, nisi is qui credit. Hic ergo jam certus est, se Dei electum esse. Habet enim spiritus arrhabonem, ... quo desponsus et obsignatus scit se esse vere liberum et filium familiae factum, non servum. Spiritus enim ille fallere non potest. Qui si dictat nobis Deum esse patrem nostrum, et nos illum certi et intrepidi patrem adpellamus, securi quod sempiternam hereditatem simus adituri, jam certum est, spiritum filii Dei esse in corda nostra fusum. Certum est igitur eum esse electum, qui tam securus et tutus est. Provid. 122 m.: *Qui ergo sic est fidei scuto tectus, scit se esse Dei electum illo ipso fidei fundamento et securitate. Atque hic est arrhabo spiritus, quo sibi mentes nostras devincit, ut unum adamemus, unum suspicianus, uno fidamus ... Certi enim sunt, qui hanc fidei lucem et virtutem habent, quod neque fata neque vita thesaurum sibi istum possint adimere ... Hi ergo sic electi sunt, ut non soli Deo nota sit ipsorum electio, sed illis ipsis quoque, qui electi sunt ... Constat igitur eos, qui credunt, scire se esse electos: qui enim credunt, electi sunt.* Sacr. bapt. III, 572 u.: die glaubigen Heiden waren erwählt, auch schon ehe sie glaubten, aber ihre Erwählung war nur Gott bekannt; als sie glaubig wurden, *fidei beneficium a Deo adepti sciebant se esse Dei electos: quod quidem prius erant, sed ignoraverant. Fides enim est substantialis ista et visa virtus adflati animi, qua certe ac inconcusse fidit invisibili Deo.* Ib. 575 m.: *fidem fructum ac pignus praesens electionis esse, ut jam qui fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat.* In Matth. VI, a, 348 m. 391 m. u. A.

den; er verlangt eine schlechthin zweifellose Sicherheit seines religiösen Bewusstseins, und er weiss diese nur dadurch zu gewinnen, dass er statt der eigenen Willens- und Glaubenskraft zur göttlichen Vorherbestimmung seine Zuflucht nimmt. Dieser subjektive Ursprung der reformirten Prädestinationslehre tritt in den oben angeführten Stellen klar zu Tage. Der Glaubige weiss sich erwählt, denn der Geist, der nicht trügen kann, sagt ihm, dass er ein Kind Gottes sei. Die Festigkeit dieser Ueberzeugung beweist, dass er erwählt ist *(certum est, eum esse electum, qui tam securus et tutus est)*. Der Glaube des Menschen an seine Erwählung ist mithin nur die Folge, nur der Reflex der eigenen Glaubensgewissheit, nur der religiöse Ausdruck für die unumstössliche Sicherheit des frommen Selbstbewusstseins. Eben desshalb legt die reformirte Dogmatik, und auch schon Zwingli in den angeführten Stellen, alles Gewicht darauf, dass der Einzelne seiner Erwählung sich bewusst sei. Nur durch diese Bestimmung leistet die Lehre von der Erwählung das, was sie leisten soll, nur ihr hat sie es zu verdanken, dass sie für den Reformirten diese trostvolle Lehre ist [1]), und ihm jene Unabhängigkeit und Sicherheit für's Handeln verleiht, durch welche sich die reformirte Frömmigkeit auszeichnet. Der augustinischen Prädestinationslehre fehlt jene Bestimmung; ihr zufolge ist Keiner seiner Erwählung absolut sicher, sondern nur die Gottseligkeit seines Lebens, und in letzter Beziehung sein Verhältniss zur Kirche, gewährt ihm die Hoffnung, dass er erwählt sei, und diess ist hier auch ganz konsequent. Wäre dem Menschen seine Seligkeit durch sein eigenes Bewusstsein schlechthin verbürgt, so hätte er nicht nöthig, diese Bürgschaft ausser sich zu suchen, und statt die Nothwendigkeit der Kirche und ihrer Gnadenmittel zu begründen, statt den Menschen durch das Gefühl seiner sittlichen Schwäche zu der Kirche, als der Verwalterin der göttlichen Gnade, und zur Unterwerfung unter die priesterliche Auktorität hinzudrängen — statt diesen ihren

1) Man vgl. z. B. den Schluss von Zwingli's Schrift: de providentia, und Calvin: Instit. III, 21, 1.

Digitized by Google

eigentlichen Zielpunkt zu verfolgen, würde die augustinische Theorie dieselbe Unabhängigkeit und Selbstgewissheit des Glaubigen lehren, wie der Protestantismus. Indem Zwingli in dieser Hinsicht von Augustin abweicht, indem die persönliche, innere Gewissheit der Erwählung die Spitze ist, zu der seine ganze Erwählungstheorie hindrängt, so erhält diese Lehre für ihn eine ganz andere Bedeutung, als für seinen Vorgänger, und wie viel er im Uebrigen von Augustin's Bestimmungen sich aneignen, wie spekulativ er seine Lehre aus dem absoluten Wesen Gottes begründen mag, ihr innerstes Motiv, ihre religiöse Nothwendigkeit liegt doch nicht auf dieser Seite, sondern darin, dass er nur in dem unwandelbaren göttlichen Rathschluss eine sichere Bürgschaft für das Heil des Menschen, eine unerschütterliche Grundlage für die Freiheit des religiösen Bewusstseins und die Sicherheit des Handelns zu finden weiss.

Durch diese Fassung des Glaubensobjektes erhält nun auch der Glaube selbst seine nähere Bestimmung. Auch die lutherische Dogmatik setzt das Wesen des Glaubens in das Vertrauen, aber der Gegenstand dieses Vertrauens ist nicht die Erwählung dieses Einzelnen, sondern die allgemeine Gnade Gottes, die sich dem freien Willen zur Annahme darbietet, der Lutheraner ist überzeugt, dass er selig werden kann, wenn er die Gnade annimmt, der Reformirte, dass er selig werden wird. Der Glaube des Ersteren ist also Aneignung eines Heils, das erst durch diese seine Thätigkeit zu seinem persönlichen Eigenthum werden soll, der des Andern Bewusstsein des Heils, das von Ewigkeit her sein persönliches, unverlierbares Eigenthum ist. Ist nun in dem wirklichen Besitze des Heils das Doppelte enthalten, die Sündenvergebung als Zurechnung des Verdienstes Christi und die Heiligung, und muss von diesen beiden, der gemeinsamen protestantischen Lehre zufolge, die erste der zweiten nothwendig vorangehen, so liegt am Tage, dass für denjenigen, welcher sich das Heil erst aneignen soll, das nächste und unmittelbare Ziel seiner Thätigkeit nur die Zurechnung des Verdienstes Christi, die Rechtfertigung im lutherischen Sinn, sein kann,

Digitized by Google

die Heiligung erst das entferntere, dass sich ihm daher die auf die Rechtfertigung gerichtete Thätigkeit von der auf die Heiligung gerichteten bestimmter unterscheidet; wogegen der, welcher im unzweifelhaften Besitz des Heils auf diesen seinen Besitz zurückschaut, weder des Heiligungsstrebens abgesehen von der rechtfertigenden Gnade, noch dieser abgesehen von jenem sich bewusst wird, denn in seinem wirklichen Lebenszustand ist Beides nicht getrennt, und so wenig er nach Heiligung streben würde, wenn er sich seiner Rechtfertigung nicht bewusst wäre, so wenig ist andererseits dieses Bewusstsein in irgend einem Zeitpunkt seines Lebens ohne das Streben nach Heiligung. Während daher der Lutheraner von dem Glauben zunächst nur die Zurechnung des Verdienstes Christi, oder die Rechtfertigung erwartet, und diese Annahme der rechtfertigenden Gnade von dem Trieb zum gottseligen Leben, oder der Liebe, unterscheidet, wie die Ursache von der Wirkung, so fällt für den Reformirten Beides als die untheilbare Wirkung der Gnade schlechthin zusammen; da sein Glaube nicht blos Aneignung einer noch nicht in das eigene Leben aufgenommenen Gerechtigkeit ist, sondern wesentlich und zunächst das Gefühl des wirklichen Heilsbesitzes, und da dieser ohne die heiligende Wirkung der Gnade auf den Willen gar nicht möglich ist, so ist in seinem Glauben unmittelbar auch das Streben nach Heiligung, oder die Liebe enthalten, er ist sich der Gnade eben nur als der persönlich in ihm wirkenden bewusst, Glaube und Liebe sind nur verschiedene Ausdrücke für den gleichen Inhalt, noch angemessener ist es aber, seinen Zustand nach dem Allgemeinen, was gleichsehr das Wesen des Glaubens, wie der Liebe, ausmacht, als Besitz des göttlichen Geistes, als Gemeinschaft mit Gott zu bezeichnen.

Was wir hier als die Konsequenz des reformirten Systems aufgezeigt haben, das finden wir bei Zwingli schon sehr bestimmt ausgesprochen. Du wirst dann glauben, dass Gott Dein ist, sagt er (in Gen. V, 68 m.), wenn Du ihn wahrhaft verehrst, liebst, Dich ganz und gar abhängig von ihm machst. „Gottvertrauen" und „Liebe zu Gott" gebraucht er als gleich-

Digitized by Google

bedeutende Ausdrücke [1]). Ja auch die dritte von den theologischen Tugenden, die Hoffnung, wird in diese Einheit miteingeschlossen. Alle gute Werke, sagt Zwingli [2]), stammen aus dem Glauben. *Qui vero jam non intelligunt, fidem, spem et charitatem eandem rem esse, nempe hanc in Deum fiduciam, multos nodos in scriptura cogentur inexplicitos praeterire.* Nachdem er diess sofort mit Schriftstellen belegt hat, fährt er fort: *Habet ergo humanum pectus Deo conjunctum, h. e. pietas, alia atque alia nomina ab incremento ... tota ista humani cordis in Deum fiducia fides interim, interim autem spes et charitas adpellatur.* Das Wesen dieser drei Tugenden liegt nämlich in nichts Anderem, als der Lebensgemeinschaft mit Gott: *qui fidem habet, Deus in eo est, et ipse in Deo;* dasselbe gilt aber, nach 1 Joh. 4, 7., auch von der Liebe: *qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo.* Das ganze religiöse Verhältniss wird so auf den Begriff der Einheit mit Gott, des Lebens in Gott zurückgeführt, der Glaube ist nichts Anderes, als die Ehe der Seele mit Gott [3]), die Salbung mit dem heil. Geist diess, dass uns Gott mit seinem Geist innerlich sichert [4]), dass der Mensch göttlichen Wesens wird [5]), und ebendesshalb ist der Glaube an sich selbst unmittelbar werkthätiger Trieb; *fides enim cum spiritus divini sit adflatus: quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus ille jugis sit actio et operatio? Ubicunque ergo vera fides est, ibi et opus est, non minus quam*

---

1) In Jac. VI, b, 272 und *fides ... duo complectitur, scientiam aut cognitionem Dei et fiduciam aut amorem in cognitum Deum.*

2) V. R. 285 unt. folg., zum Theil wörtlich wiederholt in Cor. VI, b, 175.

3) V. R. 176 o.

4) Fründl. Vergl. II, b, 11: der gloub oder die salbung empfindt in ihr selbs, dass uns gott mit seinem geist inwendig sichert, und dass alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung.

5) Erstes Züricher Relig.gespr. Thl. 13. I, 154: Christus ist unser Haupt, »wo dem geloset [auf es gehört] wirt ... wirt der Mensch durch sinen geist zu jm [Gott] gezogen und in jn verwandlet.

Digitized by Google

ubi ignis isthic et calor est [1]). Das religiöse Bewusstsein zieht sich hier auf das ganz Unmittelbare seines Verhältnisses zur Gottheit zurück, ohne auf die Thätigkeit des Subjekts, wodurch es vermittelt ist, genauer zu reflektiren, es genügt ihm, sich innerlich eins mit Gott, vom Geist erfüllt und bewegt zu wissen, wie man diesen Zustand nennen will, Glaube, oder Liebe, oder Hoffnung ist gleichgültig. Der Mensch fühlt sich vom Geist, als einer ihn unbedingt beherrschenden Macht, getrieben; den Grund dieses seines Zustands kann er so wenig, als die Bürgschaft für seine Wahrheit und Dauer, in sich selbst, oder den äusseren Heilsmitteln, sondern nur in Gott, als der alleinigen unbedingten Ursächlichkeit suchen, die absolute Sicherheit seines frommen Selbstbewusstsein kann sich ihm nur in der Ueberzeugung von seiner persönlichen Erwählung reflektiren; sofern er daher über den Grund und Inhalt seines Glaubens nachdenkt, so ergibt sich ihm als der eigentliche Gegenstand desselben der göttliche Rathschluss der Erwählung; diesem absoluten Glaubensgrund gegenüber verliert jede endliche Vermittlung des Glaubens, in und ausser dem Menschen, ihre Bedeutung; nur um so unbedingter ist dagegen der Trieb und die Kraft des religiösen Handelns, das in seiner Begründung auf Gottes allmächtigen Willen vor keinem endlichen Hinderniss zurückbleibt, denn eben diese Willenskraft und Entschiedenheit war es von Anfang an, welche das Eigenthümliche dieser Frömmigkeit ausmachte, und in dem Glauben an die Erwählung nur ihren dogmatischen Ausdruck für die Vorstellungsweise einer bestimmten Zeit fand. Gerade bei Zwingli liegt diese ursprüngliche Wurzel des re-

1) Provid. 63 vgl. in Matth. VI, a, 215 und *ubi spiritus Dei est, illic est perpetua quaedam omnis boni operatio ... Spiritus Dei perpetuo operatur in piis similis molae in monte positae, quae venti impulsu movetur.* Ausl. d. Schlussr. I, 277, und je man der gloub wachst, je man wachst auch das werk aller guten dingen: dann je grösser der gloub wirt, je grösser gott in dir ist; je man gott gross in dir ist, je mee ist ouch in dir die würkung des guten. Ebd. S. 279 m. wo der gloub ist, da ist ouch der geist gottes; wo der ist, da ist ouch ein werk des guten.

Digitized by Google

formirten Systems vielleicht deutlicher, als bei irgend einem Andern, zu Tage, wie wir diess ausser dem eben Angeführten namentlich auch an seiner Lehre vom Verhältniss des äusseren Worts und der Sakramente zu den inneren Wirkungen des Geistes nachzuweisen Gelegenheit haben werden. Und da nun gerade dieses Vertrauen auf den innerlich wirkenden Geist, und die Schroffheit des Gegensatzes zwischen diesem Innern und den äusseren Auktoritäten und Heilsmitteln die gemeinsame Eigenthümlichkeit der kleineren Sekten in der Reformationszeit, besonders der anabaptistischen bildet, so wird sich schon hier die Bemerkung bestätigen, mit der wir diese Erörterung eröffnet haben, dass der reformirte Protestantismus dem Standpunkt jener Sekten näher stehe, als der lutherische, und wie ungerecht es auch war, wenn Luther die Reformirten mit den Schwärmern ohne Weiteres zusammenwarf, wie unverantwortlich auch seine Härte und Leidenschaftlichkeit gegen Zwingli vom sittlichen wie vom politischen Gesichtspunkt aus erscheinen muss, eine Ahnung der Wahrheit lag auch dieser Verirrung zu Grunde, und sein Gefühl hat den deutschen Reformator doch nicht durchaus getäuscht, da es ihm sagte, dass die Schweizer einen anderen Geist, als er, haben. Den Geist des Christenthums freilich und den des Protestantismus hatten sie so gut, wie er, aber dass ihr Protestantismus nicht ganz von derselben Art war, wie der seinige, und dass sich dieser Gegensatz nicht auf die einzelnen Dogmen beschränkte, welche den nächsten Anlass zum Streit gaben, das ist richtig.

2. Die objektive Begründung des Systems durch die Lehre vom Wesen Gottes, der Vorsehung und der Erwählung.

Die unbedingte Glaubensgewissheit, welche den innersten Grund des reformirten Systems bildet, findet ihren entsprechendsten Ausdruck in der Ueberzeugung des Glaubigen von seiner persönlichen, unbedingten und unabänderlichen Bestimmung zur Seligkeit, oder sofern diese zunächst subjektive Ueberzeugung zum Dogma objektivirt wird, in der Lehre von

Digitized by Google

der Erwählung. Diese selbst ihrerseits setzt nicht blos theoretisch betrachtet die Unbedingtheit der göttlichen Weltregierung überhaupt voraus, sondern dieselbe Voraussetzung ist dem Glaubigen auch praktisches Bedürfniss, denn wie könnte er seiner Seligkeit gewiss sein, wenn er nicht Alles, was zu diesem Ziel hinführt, den ganzen Gang seines Lebens und Alles, was auf ihn einwirkt, ohne alle Beschränkung von der göttlichen Vorsehung gelenkt wüsste, und wie wäre diess möglich, wenn überhaupt irgend etwas ihrem Willen sich entziehen oder sich aus sich selbst bewegen könnte? Ist aber hiemit einmal die Absolutheit des göttlichen Wirkens anerkannt, so wird derjenige, welcher an folgerichtiges Denken gewöhnt ist, auch die Absolutheit des göttlichen Wesens in ihrem vollen Sinn anzuerkennen und das Verhältniss Gottes und der Welt aus diesem Gesichtspunkt zu bestimmen sich genöthigt fühlen, oder sofern er zu selbständiger metaphysischer Spekulation weniger geneigt ist, so wird er wenigstens derjenigen unter den vorhandenen Ansichten den Vorzug geben, welche dieses im vollsten Maass leistet. In der dogmatischen Entwicklung des Systems muss diese allgemeine philosophische Betrachtung der speciellen Lehre von der Erwählung vorangehen, sofern es sich aber um die Entstehung des theologischen Systems aus dem religiösen Selbstbewusstsein handelt, ist der Glaube des Subjekts an seine Erwählung als das Erste, und die Lehre von der Vorsehung und dem Wesen Gottes nur als eine Hülfslehre zu betrachten, welche sich dieser Glaube zu seiner dogmatischen Ergänzung vorausgesetzt hat, und wenn wir auch vermuthen müssen, dass Zwingli persönlich nicht ohne den Einfluss philosophischer Theorieen [1]), zu seinem Erwählungsglauben gelangt ist, so sind wir doch andererseits durch den wesentlich religiösen Charakter seiner Lehre zu der Annahme berechtigt, er habe jenen Theorieen eben nur desshalb für die Dauer seinen Beifall geschenkt, weil sie ihm den sichersten Rückhalt für sein Glaubensleben zu gewähren schienen.

1) Des Stoicismus und des augustinischen Platonismus.

Digitized by Google

Wollen wir nun Zwingli's Ansichten über die obenbezeichneten Punkte näher kennen lernen, und folgen wir hiebei im Wesentlichen dem Gange, welchen er selbst in seinen zwei dogmatischen Hauptschriften nimmt, dem Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen, so ist die Bestimmung, von der wir zunächst ausgehen müssen, die Idee der göttlichen Unendlichkeit. Das ist nach Zwingli der Weg zur Erkenntniss der Vorsehung, dass wir uns von der Unselbständigkeit aller endlichen Ursachen überzeugen [1]), der Angelpunkt seiner Beweisführung für das Dasein Gottes liegt in dem Satze, dass weder die Welt als Ganzes, noch ein Theil derselben durch sich selbst sei, dass die Welt, wie schon Aristoteles gezeigt hatte, den unendlichen Geist als ersten Beweger voraussetze, und des gleichen Grundes bedient er sich auch, um die Lehre von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen, wenn er ausführt, dass das Endliche nicht ohne Anfang sein könne [2]). Als der Grundgegensatz zur Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt ergibt sich mithin hier der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen, und als die Grundbestimmung im Begriff Gottes die Bestimmung des unendlichen Seins. Da das Sein das Erste ist, was den Dingen zukommt, sagt Zwingli (Provid. 88 f.), so muss ihnen auch das Sein vor Allem von Gott verliehen sein, und da es ihnen nur aus seinem Eigenen geschenkt sein kann, so müssen wir Gott das unendliche Sein beilegen. Wie schroff diese Unendlichkeit Gottes von Zwingli gefasst wird, diess erhellt namentlich aus der Behauptung, dass der Mensch durch sich selbst von Gott nicht das Geringste wissen könne. ***Quid Deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus quid sit homo. Imo divinum hoc infinitum et aeternum longe magis ab homine distat, quam homo a scarabeo, quod creaturarum quarumlibet inter se comparatio rectius constet, quam si***

1) Kap. III. de providentia (S. 86) hat die Ueberschrift: *causas secundas injuria causas vocari; quod methodus est ad providentiae cognitionem.*

2) A. a. O. S. 86—88.

Digitized by Google

quamlibet creatori conferas. Et caduca omnia sibi mutuo viciniora et agnitiora sunt, quam divino aeterno interminato, quantumvis in eis imagines divini illius et vestigia, ut vocant, invenias. Ad cognitionem ergo hujus quid sit Deus cum nostro Marte pertingere nulla ratione possimus . . . constat igitur a solo Deo discendum quid ipse sit (V. R. 157) [1]). Diese Ansicht ist auch bei Zwingli wohlbegründet. Nachdem sich der Glaubige seiner ganzen Selbstthätigkeit an Gott entäussert, die Bestimmung alles dessen, was auf sein Heil Bezug hat, an ihn übertragen hat, ohne auf die geringste Mitwirkung dabei Anspruch zu machen, muss er sich auch in seinem Erkennen bei der Thatsache der göttlichen Rathschlüsse unbedingt, und ohne dass er nach den Gründen fragte, bescheiden; das menschliche Bewusstsein hat keinen Maasstab zur Beurtheilung des göttlichen Wirkens in sich, da dieses in keiner Beziehung durch eine Rücksicht auf menschliche Thätigkeiten und Zustände bedingt ist; der göttliche Wille ist etwas Unerforschliches, aus der Vernunft nicht zu Begreifendes, rein Positives. Ist aber der Wille Gottes unerforschlich, so muss es natürlich sein Wesen gleichfalls sein, und es ist insofern ganz folgerichtig, wenn von demselben zunächst nur das ausgesagt wird, dass es nichts von allem dem sei, was wir kennen, dass es schlechthin unendlich sei. Aber doch lautet diese blos negative und metaphysische Bestimmung für Zwingli's praktisches Bedürfniss zu abstrakt. Gott ist ihm nicht blos das unendliche Sein, sondern die unendliche Ursache, und zwar näher die Ursache alles Heils für den Menschen, denn eben das Heilsbedürfniss war es, das den Menschen zu Gott

1) Die Vergleichung mit der socinianischen Entgegensetzung des Endlichen und des Unendlichen, und namentlich die Erinnerung an die socinianische Läugnung einer natürlichen Gotteserkenntniss drängt sich hier von selbst auf. Dass der Socinianismus wesentlich in der Richtung des reformirten Protestantismus liegt, mit dem er ja auch geschichtlich zunächst zusammenhängt, lässt sich auch bei andern Punkten nachweisen, so auffallend auch sein indeterministischer Deismus dem pantheistischen Determinismus der reformirten Orthodoxie entgegensteht.

Digitized by Google

hinführte. Die negative Bestimmung der göttlichen Unendlichkeit ergänzt sich daher, wie bei den Neuplatonikern und bei Augustin, durch die positive der göttlichen Güte; als die transcendente Ursache ist Gott das Unendliche, als die absolute Heilsursache ist er das höchste Gut, und gerade diese Bestimmung ist es, welche nach Zwingli das Wesen Gottes am Vollständigsten ausdrückt: Gott ist ebensosehr das unendlich Gute, als das unendliche Sein [1]), und die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens in allen Sprachen ist eben die, Gott als das höchste Gut zu bezeichnen [2]). Das Gute ist aber Gott nur sofern die Welt mit absoluter Wirksamkeit und Weisheit von ihm bewegt wird [3]); denn um blos spekulative Bestimmungen ist es Zwingli nie zu thun, auch die höchsten metaphysischen Begriffe gewinnen bei ihm sofort eine Beziehung auf's Konkrete. Wie sich dann hieraus auch die weiteren Eigenschaften Gottes, seine Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. f. ergeben, braucht hier nicht ausführlicher gezeigt zu werden [4]).

Alle diese Bestimmungen sind nun aber nicht so zu verstehen, als ob Gott nur ein Sein neben anderem, nur ein Gut neben anderem Guten wäre, sondern so, dass er das Sein schlechthin, d. h. alles Sein, das Gute schlechthin, d. h. alles Gute allein ist, und dass alles Sein, alles Gute, alle Wahrheit nur ein Theil seines Wesens, seiner Güte und Wahrheit ist. Wenn das Unendliche wirklich unendlich sein soll, sagt Zwingli, so kann es ausser diesem Unendlichen kein Sein geben. Denn welches man auch annehmen wollte, immer würde doch da,

---

1) V. R. 159: *Illud ergo esse tam est bonum, quam est esse* u. s. w.

2) Erste Predigt zu Bern II, a, 203 u.

3) V. R. 159 m: *Hoc ergo bonum non otiosa quaedam res est aut iners ... paulo enim superius patuit essentiam et consistentiam esse rerum omnium; quod quid est aliud, quam omnia per ipsum et in ipso moveri, contineri, vivere. Ipse enim et a philosophis ἐντελέχεια καὶ ἐνεργεία, h. e. perfecta, efficax, consummansque vis appellatur, quae, quoniam perfecta est, nunquam desinet, nunquam cessabit, nunquam ambiget* u. s. w.

4) M. vgl. darüber de provid. c. 1. V. R. 160 f.

Digitized by Google

wo dieses von ihm verschiedene Sein wäre, das Unendliche nicht sein, es wäre mithin nicht unendlich (Provid. 89 m). Wenn ferner das Sein aller Dinge von Gott stammt, und wenn Gott als die höchste Ursache dieses Sein, das er den Dingen mitgetheilt hat, nur aus seinem eigenen Sein genommen haben kann, so ist Alles, was ist, nicht allein durch ihn, sondern auch in ihm, ja Alles ist er selbst [1]). Nur diess ist es daher, was die Schrift meint, wenn sie (Exod. 3, 13) Gott als den Seienden bezeichnet: er heisst so, weil er nicht blos die Bestimmung des Seins hat, wie sie andere Dinge auch haben, sondern weil er allein durch sich ist, weil er das Sein selbst, das Sein aller Dinge ist [2]). Und nicht anders verhält es sich auch mit dem Begriff des Guten. Das höchste Gut heisst nicht in dem Sinn das höchste, als ob es auch noch anderes Gutes gäbe, dem es nur an Werth vorgienge, sondern desshalb, weil es allein von Natur gut ist, und weil alles Gute es selbst ist [3]). So schlägt hier die zunächst blos negative Bestimmung der Unendlichkeit Gottes, indem sie ganz streng genommen wird, in den positiven Begriff um, wornach Gott das Wesen alles Wirklichen, das Sein alles Seins ist, und wenn aus dem Wesen des Endlichen zunächst nur die Nothwendigkeit abgeleitet war, Alles auf eine unendliche Ursache zurückzuführen, so zeigt sich jetzt, dass dieses selbst nicht möglich ist, wenn die unendliche Ursache nicht zugleich als das Wesen aller Dinge gefasst wird.

Ist aber Gott alles Sein und alles Gute, so folgt, dass

---

1) Provid. 89: *si vero de suo esse esse istud accepit, quod operibus et creaturis suis dedit: jam quaecunque sunt, in ipso sunt, per ipsum sunt.*

2) V. R. 158 m. Provid. 91 m.

3) Anfang der Schrift de providentia: *Summum bonum non ita dicitur quod supra omnia bona sit, quasi vero bona aliqua sint suopte ingenio bona, quae tamen illud bonum superet, quomodo argenti pretium aurum superat, quum utrumque sit pretiosum. Sed idcirco summum bonum adpellatur, quod solum et natura bonum est, et quicquid bonum intelligi potest, id ipsum est summum hoc bonum.*

Digitized by Google

Gott die Substanz der Welt, und die Welt, ihrem Wesen nach, nichts Anderes, als das göttliche Wesen selbst ist. Da es nur Ein Unendliches gibt, erklärt die Schrift von der Vorsehung, so folgt, dass ausser ihm nichts existirt, dass Alles was ist, in ihm und aus ihm ist. Diess ist aber nicht so zu verstehen, als ob das Sein desselben von dem Sein des Unendlichen verschieden wäre. Alles ist mithin, seinem Sein und Wesen nach betrachtet, die Gottheit, sie ist das Sein aller Dinge, sie ist die Quelle und der Stoff derselben [1]). Wenn Alles von Gott ist, sagt dieselbe Schrift, so ist das Sein aller Dinge das Sein Gottes, die Philosophen haben mithin nicht Unrecht, welche behauptet haben, Alles sei Eines [2]). Wenn Christus Luk. 18, 18. Gott allein gut genannt wissen will, während doch nach Gen. 1, 31. Alles gut ist, was Gott gemacht hat, so widerspricht sich Beides nur dann nicht, wenn man erkannt hat, dass Alles, was ist, Gott ist, d. h. dass Gott das Wesen von Allem ist [3]). Oder wenn wir die Dinge von Seiten der wirkenden Kraft betrachten, so ist zu sagen: nichts

---

1) Provid. 89 m.: *Quum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse. Et secundum hoc sequitur ut quicquid est in illo sit, imo quod est et quod existit ex illo sit; quum autem non sic sit ex illo, quasi esse et existere ejus aliud vel diversum ab illo sit: jam certum quod quantum ad esse et existere attinet, nihil sit quod non numen sit: id enim est rerum universarum esse.* S. 93 o: *Ex Deo igitur tanquam fonte, ac (si fas est sic loqui) materia universa emergunt ut sint.*

2) A. a. O. 1390: *Numen enim ut a se ipso est, ita non est quicquam quod a se ipso et non ab illo sit. Esse igitur rerum universarum esse numinis est. Ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse.*

3) V. R. 159 m.: *Cum enim omnia quae sunt bona sint, et tamen solus Deus bonus sit: fit, ut omnia quae sunt Deus sint, h. e. ideo sint, quod Deus est et ipsorum essentia est* — beiläufig bemerkt, einer von den zahllosen Belegen für die Leichtfertigkeit des Ebrard'schen Versuchs, die Abhandlung de providentia mit ihren theologischen Ansichten von Zwingli's übrigen Schriften zu trennen, über den Schweizer Theol. Jahrb. 1849, 167 zu vergleichen ist.

Digitized by Google

bewegt sich durch sich selbst, denn sonst hätte die göttliche Wirksamkeit an der des Endlichen eine Schranke, alle Wirkungskraft ist nur die Kraft Gottes, die sich in einer bestimmten Form und einem Gegenstand äussert [1]). Da Alles nur in und durch Gott ist und wirkt, so ist Gott die einzige im vollen Sinn so zu nennende Ursache von Allem, die endlichen Ursachen dagegen sind blosse Mittelursachen, nur die unselbständigen Organe des unendlichen Geistes [2]). Wir sprechen so, als ob die Gestirne Licht ausstrahlten, als ob die Erde Gras und Kraut erzeugte, als ob die Elemente diese oder jene Wirkung hätten, in Wahrheit ist es nur Gott der in den Gestirnen leuchtet, und durch die Elemente wirkt [3]). Die ge-

---

1) Provid. 85 u.: *si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthic cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret: non esset numinis sapientia summa, quia non comprehenderet ac caperet universa; non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab illius potentia .. Ut jam esset vis quae non esset vis numinis* u. s. w. [*Omnis virtus*] *creata dicitur, quum omnis virtus numinis virtus sit: nec enim quicquam est quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud ipsum sit — creata, inquam, virtus dicitur eo quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur.*

2) Provid. 95 u.: *Divinis igitur undique oraculis fulti ... confiteri cogimur, unam ac solam rerum universarum veram causam esse; reliqua omnia non magis esse vere causas quam legatus domini sui vere dominus est* u. s. w. S. 960: *constat igitur causas secundas non rite causas vocari* u. s. f. S. 97 u.: *Hoc toto isto capite volumus: quum ex uno atque in uno universa sint, consistant, vivant, moveantur et operentur, unum istud solam ac vere causam esse rerum universarum; et viciniora ista, quibus causarum nomen damus, non jure causas esse, sed manus et organa, quibus aeterna mens operatur et sese in eis fruendam exhibet.*

3) A. a. O. 96 m.: *Ex eodem fonte est ut soli et astris reliquis tribuamus, quae tamen unius ac solius Dei sunt. Is enim in ipsis astris est; imo astra ut ex ipso et in ipso sunt, essentiam virtutem et operationem habent non suam sed numinis. Instrumenta igitur sunt, per quae praesens numinis virtus operatur ...* S. 97 o.: *non procreat humus, non alit aqua, non fecundat aër, ὁ θάλπει τὸ πῦρ neque sol ipse, sed virtus ista, quae origo est rerum omnium, vita*

Digitized by Google

sammte Natur ist mit Einem Wort nur die Erscheinung der göttlichen Kraft, sie ist ihrem Wesen nach betrachtet nichts Anderes als das Walten und Wirken Gottes [1]). Ja nicht einmal der Ausdruck ist Zwingli zu kühn, dass die Natur Gott selbst sei [2]). Er meint diess allerdings nicht in dem naturalistischen Sinn, als ob umgekehrt auch Gott nichts Anderes wäre, als die Naturkraft, er ist ebenso natürlich weit entfernt von dem Gedanken, welchen Andere aus seinen Prämissen abgeleitet haben, dass Gott nur das unpersönliche Wesen der Welt sei, nicht blos die theistische, sondern auch die trinitarische Gottesidee steht ihm für sein eigenes Bewusstsein, wie wir diess auch später noch sehen werden, durchaus fest: darum sind aber doch die Sätze, welche wir so eben angeführt haben, um nichts weniger ernstlich gemeint, und wenn sich Zwingli nicht alle Konsequenzen derselben klar machte, so berechtigt uns diess nicht im Geringsten, den pantheistischen

---

et robur, terra velut instrumento ad generandum ac producendum utitur u. s. w. .. *constat igitur instrumenta rectius vocari quam causas.* in Gen. V, 5. u.: *Quod autem Moses dicit: ut luceant, germinet terra, et consimiles locutiones, quae videntur aliquid creaturis tribuere: de ipsis tanquam instrumentis loquitur. Revera autem Deus operatur omnia in omnibus: ipse lucet, ipse germinare facit.*

1) V. R. 156 m.: *natura quid aliud est, quam continens perpetuaque Dei operatio rerumque omnium dispositio?* Dasselbe in Matth. VI, 4, 241 m. wiederholt in Gen. V, 4. u.: *Errant autem qui naturam aliud esse putant quam divinam assistentiam perpetuam, potentiam, virtutem, providentiam ... per haec quasi per instrumenta operatur unus idemque Deus omnia, non natura; nisi naturam pro viva voluntate Dei accipias.*

2) Provid. 90 m.: *C. Plinius naturae potentiam esse dixit, quod Deum vocemus .... Naturam ergo accipere videtur pro ea virtute, quae universa impellit, sociat atque disjungit; id autem quid aliud quam Deus est?* Vgl. ebd. 87 u.: nicht die Natur hat die Welt hervorgebracht; *nisi naturam per antonomasiam numen illud nostrum intelligas.* In Luc. VI, a, 619 u.: *Naturam cum philosophis voco Deum ipsum, principium a quo originem habent omnia, a quo esse coepit animus.*

Digitized by Google

Charakter seiner Ansichten über das Verhältniss Gottes und der Welt zu bezweifeln. Das Pantheistische ist allerdings nur der eine und zwar nicht der Hauptbestandtheil des Zwingli'schen Systems, es ist nur eine Folge jenes Determinismus, der sich zunächst aus der Beschaffenheit seines religiösen Selbstbewusstseins entwickelt hat, und der auch ohne den Unterbau einer pantheistischen Spekulation, wie wir diess an Calvin sehen, möglich ist, so gewiss er auch an sich selbst zur Auflösung des Theismus in Pantheismus den Weg bahnt. Ebensowenig hat Zwingli den pantheistischen Standpunkt rein durchgeführt: von den zwei Sätzen, welche in ihrer Zusammengehörigkeit das pantheistische Princip ausdrücken, dass die Welt nichts Anderes sei, als die Erscheinung des göttlichen Wesens, und dass Gott nichts Anderes sei, als das Wesen der Welt, hat er nur den ersten ausgesprochen, an den zweiten hat er so wenig gedacht, dass er denselben, wenn er ihm in klarer und scharfer Fassung entgegengetreten wäre, ganz gewiss mit Abscheu von sich gewiesen hätte, und es ist gar nicht nöthig, in dieser Beziehung noch besonders an seine Aeusserungen gegen die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, oder an seine durchaus persönliche Fassung der Gottesidee und an Aehnliches zu erinnern. Aber pantheistisch ist doch auch der Satz, welchen Zwingli sich wirklich angeeignet hat, und er selbst gibt sich so wenig Mühe, diess zu verbergen, dass er uns vielmehr ganz unumwunden auf die Quelle seiner Ansichten nach dieser Seite hin aufmerksam macht, wenn er die Lehre der Philosophen (d. h. der Stoiker und der Eleaten) von der Einheit aller Dinge gutheisst (s. o.), wenn er als Zeugen für seine Behauptungen ausser Moses und Paulus den Plato, Plinius und Seneca nennt [1]), wenn er neben den Aussprüchen des alten und neuen Testaments auch eine längere Stelle des römischen Stoikers, seines hochverehrten Lieblingsschriftstellers [2]), mit der Bemerkung anführt,

1) Provid. 86, am Schluss einer oben angeführten Stelle: *Testes sunt, Moses, Paulus, Plato, Seneca.* Ueber Plinius s. o.

2) M. vgl. z. B. in Gen. V, 40 m.: *ex duobus illis magnis ac sanc-*

Digitized by Google

auch Plato und Seneca haben aus derselben Quelle des göttlichen Geistes geschöpft, wie die heiligen Schriftsteller [1]), wenn er in der obenangeführten Stelle in Luk. 619 ausdrücklich sagt, dass er die Natur mit den Philosophen Gott nenne. Es ist mit Einem Wort die stoische Philosophie, welche Zwingli seine pantheistisch lautenden Sätze überliefert hat, theils unmittelbar, durch Schriftsteller der klassischen Zeit, wie Seneca und Plinius, theils mittelbar durch Augustin und andere Kirchenväter, deren Platonismus dieses stoische Element in sich aufgenommen hatte, vielleicht auch durch die Neuplatoniker des 15ten Jahrhunderts, auf die gleichfalls ein halbstoischer Pantheismus von ihren griechischen Vorgängern vererbt war. Knüpft sich doch selbst die neutestamentliche Hauptbeweisstelle Zwingli's de provid. 92 (Apg. 17, 28.) an das Wort eines Dichters aus der stoischen Schule [2]). Dass

---

tissimis viris, Basilio et Seneca, altero quidem theologo Christiano, ethnico altero, sed ferme magis theologo. Weiteres wird uns später noch vorkommen.

1) Provid. 93 und 95 u. Auch von diesen Stellen werden wir an einem andern Ort weiter Gebrauch machen.

2) Auch sonst findet sich bei Zwingli, trotz seines Widerspruchs gegen die stoische Apathie in Luc. VI, a, 578 unt. u. ö.), manches Stoische, und es gehören hieher nicht blos Einzelheiten, wie der Chrysippische Satz in Matth. VI, a, 358 u., oder die Ableitung des Bösen aus den Affekten, in Exod. V, 264 m. in Luc. V, a, 636 o., oder die Bestimmung in Matth. 366 m., dass der Geist das Bewegende sei, der Körper das von einem Andern Bewegte (die stoischen Parallelen dazu s. in meiner Philosophie der Griechen III, 89, 2. 132. 70), sondern das reformirte System überhaupt entwickelt sich, wie ich diess auch schon anderwärts bemerkt habe, auf dem religiösen Gebiet in analoger Richtung, wie das stoische auf dem philosophischen und allgemein sittlichen: beide gehen von dem praktischen Interesse aus, den Menschen durch die Reinheit und Stärke seines innern Lebens unabhängig vom Aeussern zu machen, beide betrachten die Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen als das höchste Gesetz, beide an sich begründen die sittliche Freiheit theoretisch durch ein System des Determinismus.

Digitized by Google

es nichtsdestoweniger kein selbständiges philosophisches Interesse war, dem jene Lehren ihre Bedeutung für das Zwingli'sche System verdanken, ist schon bemerkt worden, nur darf uns diess nicht von dem Zugeständniss abhalten, dass Zwingli sie wirklich in derselben Form, wie seine philosophischen Vorgänger, gefasst hat.

Nach dieser allgemeinen Ansicht über das Verhältniss Gottes und der Welt ist ein besonderer Beweis für das Walten der Vorsehung, wie ihn Zwingli: de provid. 82 f. führt, kaum mehr nöthig; der Glaube an Gott und der Glaube an die Vorsehung sind hier identisch, der Begriff der Vorsehung drückt nur in der Form des Thuns aus, was der Begriff des höchsten Guts, dieser Grundbegriff der Zwingli'schen Theologie, in der Form des Seins ausdrückt. Aber auch die nähere Bestimmung des Vorsehungsglaubens ist in dem Begriff Gottes, wie wir ihn so eben entwickelt haben, schon enthalten. Da Gott die absolute Ursache ist, so kann es keine endliche Ursache geben, die in irgend einer Beziehung unabhängig von Gott wäre [1]), es kann nichts geben, was nicht durch die Vorsehung bestimmt wäre, oder gar bestimmend auf sie einwirkte, jede Annahme eines Zufälligen (von der Vorsehung Unabhängigen) würde den Begriff der Vorsehung und eben damit das Dasein Gottes selbst aufheben [2]). Die Vorsehung ist, wie sie provid. 84 u. definirt wird, *perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio,* und es sind in diese Definition die beiden Bestimmungen: *immutabile* und *rerum universarum,* wie Zwingli selbst sagt (a. a. O. S. 85), ausdrücklich desshalb aufgenommen, um im Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung jeden Gedanken an eine Bedingtheit oder Beschränktheit der göttlichen Weltregierung zu entfernen. Nur eine Täuschung ist es daher, wenn der Mensch glaubt, er selbst sei durch seinen freien Willen der Urheber

1) Man vgl. die oben angeführte Stelle provid. 85 u.

2) Wie diess provid. 97 unt. f. (vergl. S. 93 m. u. a. St.) sehr bestimmt ausgeführt wird.

Digitized by Google

seiner Thaten. Wenn die Vorsehung unabänderlich sein soll, so darf kein endlicher Wille durch sein freies Handeln ihre Plane durchkreuzen [1]). Wenn Gott das höchste Gut ist, wenn unser Dasein und alle unsere Kräfte von ihm stammen, wie könnten wir uns bereden, dass die Wirkungen dieser Kräfte nicht von ihm herrühren [2])? Selbst die endliche Vernunft des Menschen beherrscht alle Bewegungen des Leibes ganz unbedingt, und Gott, welcher die Vernunft der Welt ist, sollte über ihre Bewegung nur eine bedingte Herrschaft ausüben? Kann man glauben, dass Gott zwar Alles vorherwisse, aber dass er Alles vorherzuverordnen nicht die Macht habe? oder dass er diese Macht zwar habe, aber zu missgünstig sei, um sie zu gebrauchen? Gibt man aber auch ihren Gebrauch zu, wo bleibt dann das Verdienst und die Willensfreiheit des Menschen [3])? Wie sollte auch der Glaubige dazu kommen, sich

---

1) Provid. 85 m: *Immutabilem autem diximus administrationem ac dispositionem hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit* u. s. w.

2) A. a. O. 116 m: *Summum bonum est numen. Quaecunque sunt, ex illo sunt, atque ... illius egent virtute, ut sint et consistant ... Quo fit, ut quicquid vivere, intelligere, operari videamus, in illo vivat, intelligat, operetur. Quo ergo pacto nobis quicquam ferremus acceptum, qui ne sumus quidem, tam abest ut vivamus aut operemur citra ipsum? Quum ergo sua virtute nihil sit aut existat, nihil vivat aut operetur, nihil intelligat aut deliberet, sed omnia ista praesens numinis virtus gerat: quomodo libera esset humana consultatio? Esse et vivere haud dubie antecedunt intelligendi et potentiam et operationem. Illa ergo quum ex solo numine pendere gentium quoque poëtae agnoscant: quae, malum, ratio, quod verae pietatis cultores non huc attollunt animum, ut videant omnem omnium facultatum ac potentiarum actionem et operationem ex eodem fonte esse, unde universa scaturiunt?* Derselbe Beweis schon Ausl. d. Schlussr. I, 278 m.

3) V. R. 283; die Schlussworte lauten: *providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum: nam illa omnia disponente, quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari?*

Digitized by Google

für frei zu halten? Glauben heisst auf sein eigenes Verdienst verzichten, der Glaube, von Gott geschenkt, lehrt uns, dass Gott Alles wirkt und wir nichts. Wir sind also nur Werkzeuge in der Hand Gottes, Alles, was wir thun, ist in letzter Beziehung sein Werk, und von einer Freiheit, die etwas Anderes, als Abhängigkeit von Gott wäre, kann nicht die Rede sein [1]).

Wie sich aber freilich diese Ansicht durchführen lässt, ohne dass die Schuld des Uebels und der Sünde auf Gott fällt, diess wird auch Zwingli schwer zu zeigen. Was zwar das physische Uebel betrifft, so mag er immerhin (mit Seneca u. A.) daran erinnern, dass auch aus scheinbaren Uebeln Gutes hervorgehe [2]); auch war hier die Berufung auf die göttliche Herrschermacht, die sonst gewöhnlich seine letzte Instanz bildet, eher am Platze. Hinsichtlich des Bösen dagegen stellt sich die Sache weniger günstig. Ist Gott die alleinige wirkende Ursache, der Mensch dagegen blosse Mittelursache, so kann die Schuld des Bösen, scheint es, nur auf Gott fallen, und es ist gleich ungerecht, wenn man sie dem Menschen, der es nicht vermeiden konnte, beimisst, und wenn man Gott, der es verursacht hat, davon freispricht. Auch ist Zwingli zu klar und zu offen, um sich vor dieser Schwierigkeit hinter zweideutige, im Zusammenhang eines deterministischen Systems unstatthafte Formeln, wie sie selbst Augustin und Calvin nicht ganz vermieden haben, zu verstecken. Er erklärt ganz unumwunden, der Mensch thue das Böse unfrei

---

1) Ausl. d. Schlussr. I, 277 f. Ja doch so ist das verzyhen (Verzichtleisten) des verdiensts nüt anders denn der gloub .... des gloubens anfang und saat kummt von gott ... der gloub leert uns, dass gott alle ding würke, und wir nüts ... Also folget auch zum letzten, dass wir uns nüts zuschrybind, so wir glöubig sind. ... Wir hand das stark wort gottes an unser syten ston, ... namlich dass gott alle ding würkt in uns, und wir nüt sind weder handgeschirr (Werkzeuge), durch die gott würkt, und ouch die handgeschirr selbs gemacht hat. Dasselbe ebd. 279 unt.

2) V. R. 283.

und gezwungen, Gott sei es, der zu den Verbrechen antreibe und bestimme, es sei der Wille Gottes, dass dieser bestimmte Mensch ein Mörder, ein Dieb, ein Ehebrecher sei u. s. w. [1]). Aber das Anstössige dieser nackt und schroff hingestellten Sätze wird dadurch nicht beseitigt, dass gesagt wird, der sittliche Maasstab sei nur auf den Menschen, nicht auf Gott anwendbar. Sünde und Schuld, behauptet Zwingli, sei nur dem möglich, der unter einem Gesetz steht; da nun Gott als das heilige, keinem Affekt unterworfene Wesen, kein Gesetz über sich habe, sondern vielmehr selbst die Quelle alles Gesetzes sei, so könne ihn, was er auch thun möge, nie eine Schuld treffen, und obgleich es Gott sei, der den Menschen zur bösen Handlung antreibe, so falle doch die Schuld desselben nur auf den Menschen, weil nur diesem das Gesetz gegeben sei, als das Werk Gottes betrachtet, sei das Böse kein Böses [2]). Hiemit ist doch nur mit einem Umweg dasselbe gesagt, was Zwingli einfacher mit dem paulinischen Bild vom Thon und vom Töpfer und ähnlichen Vergleichungen ausdrückt [3]). Der Mensch soll die Schuld seiner Thaten, trotz-

---

1) V. R. 284 m.: *cur non efficit, ut qui sic in cognitione ejus errant, ac subinde illiberaliter coactique omnia faciunt, clarius illustrentur?* Provid. 112: *unum igitur atque idem facimus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris motoris atque impulsoris, opus est, crimen non est.* Ebdas.: *Deo auctore atque impulsore fit ... movet latronem ad occidendum ... At, inquiens, coactus est ad peccandum. Permitto, coactum esse* u. s. w. S. 113: *Si in homine prorsus nullum liberum est consilium, jam fateri cogimur, divina providentia furta, homicidia et omnia scelerum genera fieri.* Epist. VIII, 21 m.: *Esto enim, Dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit, alius adulter* u. s. w.

2) V. R. 283. Provid. 104 m. 108 u., besonders aber S. 112 in Matth. VI, a, 272 m. in Jac. VI, 6, 254 u.

3) Provid. 108 u.: *Deo cum creaturis suis libere licet agere, non minus quam patri familiae cum rebus suis, quam figulo cum luto.* V. R. 284 m.: Wenn du mich fragst, warum Gott die unfreiwillig Irrenden und Sündigenden nicht erleuchte, so antworte ich: *ad hunc abi, qui illos creavit, et rationem actionum ejus ab illo ipso percontare ... Nos scimus figulo potestatem esse* u. s. w. (Röm. 9, 21.) in Matth. 272 m.: Wenn Gott einen Unschuldigen durch

Digitized by Google

dem, dass er sie nicht vermeiden konnte, in Demuth auf sich nehmen, der göttlichen Herrschermacht gegenüber soll unser sittliches Urtheil verstummen. Und nicht anders verhält es sich auch mit der weiteren Bemerkung [1]): wir dürfen die menschlichen Handlungen nicht vereinzelt, sondern immer nur im Zusammenhang mit ihren Folgen in's Auge fassen, Gott habe nicht blos die Sünde verordnet, sondern auch die Strafe der Sünde, nicht blos das Verbrechen, sondern auch die Hinrichtung des Räubers. Diese Betrachtung kann ohne Zweifel dazu dienen, die nachtheiligen praktischen Konsequenzen des Determinismus abzuwehren, aber zu seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung könnte sie höchstens in dem Fall, wenigstens von einem gewissen Standpunkt aus, genügend gefunden werden, wenn es sich hiebei nur um zeitliche Verschuldungen handelte, welche schliesslich den Erfolg haben, durch die Strafe das Schuldbewusstsein und die Rettung des Sünders herbeizuführen [2]). Dass dagegen auch diejenigen, welche durch ihre von Gott verordnete Sünde dem ewigen Verderben anheimfallen, hierin nur eine wohlverdiente Strafe und einen Beweis der göttlichen Gerechtigkeit sehen sollen [3]), diess ist allerdings zu viel verlangt.

Es führt uns diess zu der näheren Bestimmung, welche der Vorsehungsglaube durch seine Beziehung auf den Endzweck und das Endergebniss des menschlichen Lebens in der

---

Mörderhände sterben lässt, so trifft ihn darum kein Vorwurf; *creaturae suae sunt ambo, quas sic vult perdere .. An non licet patri familias rebus suis pro libitu uti? Cur hoc Deo minus liceat? Hic siste gradum et subde te Deo, ne responses, ne disputes cum Deo, ne sis scrutator majestatis. Quis enim tu es qui audes Deo obstrepere? lutum figulo?*

1) Provid. 112 u. f. in Matth. VI, a, 335 m. 339 m. epist. VIII, 21 m.

2) Nur auf solche beziehen sich die Beispiele in Matth. 272 und in Jac. VI, b, 254 u.

3) Wie diess Zwingli verlangt, z. B. provid. 105 m.: *Quodsi bona pars aeternis ergastolis et latomiis mancipatur, quamvis id jure propter contumaciam inrogetur: huc tamen nati sunt divina providentia, ut justitiam illius exempla facti praedicent.*

Digitized by Google

Lehre von der Prädestination erhält. Die Prädestination ist nämlich von der Vorsehung nicht verschieden, sie ist nicht blos eine Folge der Vorsehung, sondern die Vorsehung selbst, sofern sie über Seligkeit oder Verdammniss der Einzelnen verfügt, in der ersteren Beziehung heisst sie Erwählung, in der andern Verwerfung [1]). Was daher von der Vorsehung überhaupt gilt, das muss auch von der Erwählung (und der Verwerfung) gelten: sie ist schlechthin unbedingt, und in keiner Beziehung von dem Verhalten des Menschen in dem göttlichen Vorherwissen desselben abhängig, und sie ist desshalb, sofern wir überhaupt den Verstand und den Willen in Gott unterscheiden dürfen, von diesem herzuleiten, nicht von jenem [2]). Was aber Gott unbedingt beschlossen hat, das muss unfehlbar eintreten; die Erwählung ist daher unabänderlich, und der wahre, vom Geist gewirkte Glaube unverlierbar [3]). Glaubt man aber diese Ueberzeugung müsse den Menschen in sittlicher Beziehung leichtsinnig und träge machen, schliesst

1) V. R. 282 u.: *Est autem providentia praedestinationis veluti parens.* 283 u.: *Nascitur autem praedestinatio, quae nihil aliud est, quam si tu dicas praeordinatio, ex providentia, imo est ipsa providentia.* Provid. 113 m.: *Est igitur electio libera divinae voluntatis de beandis constitutio.* 115 o.: *Ut sic electio iis tantum tribuatur qui beati futuri sunt, et qui miseri futuri sunt non dicantur eligi; quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repellendum, abjiciendum et repudiandum.* Sacr. bapt. III, 572 o.: *Electio nihil aliud est, quam aeterna praesensque super his qui aeterna beatitudine usuri sunt constitutio; repudiatio contrario modo.*

2) Provid. 113 m. f.

3) Fid. rat. IV. 5 u.: *Constat autem et firma manet Dei electio* u. s. w. Provid. 140: *Stat igitur electio Dei firma et immota ... firma manet electio, etiamsi electus in tam immania scelera prolabatur, qualia impii et repudiati designant. Nisi quod electis causa sunt resurgendi, repudiatis autem desperandi.* Sacr. bapt. III, 584 o.: *ut quicunque veram fidem Dei munere nacti sunt, non possint ab illa excidere. Qui enim veram fidem habent, per spiritum habent; spiritus autem ille non est proditor aut desertor spiritus, sed fidei ac certitudinis.* In Luc. VI, a, 649 m.: *a vera fide nemo exsidere potest.*

Digitized by Google

man aus der Unabänderlichkeit der Prädestination, dass dem Erwählten das schlechteste Leben nichts schaden, dem Verworfenen keine Anstrengung etwas nützen könne, so hält dem Zwingli von seinem Standpunkt aus nicht mit Unrecht entgegen: wer so spreche, der beweise damit nur, dass er entweder überhaupt nicht zu den Erwählten gehöre, oder doch zur Zeit den Glauben des Erwählten noch nicht habe, denn wenn er ihn hätte, so müsste er wissen, dass er dem Gesetz Gottes zu gehorchen habe, so hätte er auch ein viel zu tiefes Gefühl von der Unseligkeit der Sünde, als dass er sich jemals nach ihr zurücksehnen könnte [1]). Ihm fällt das Bewusstsein der Erwählung und das Streben nach Gottseligkeit so unmittelbar zusammen, dass er ein sündhaftes Leben bei jenem Bewusstsein gar nicht für möglich hält, und er ist hiezu insofern allerdings berechtigt, wiefern der Erwählungsglaube bei ihm eben nur die Form ist, in der er sich seiner unbedingten Hingebung an die religiöse Idee bewusst wird [2]). Dass aber jene sittlich gefährliche Konsequenz, theoretisch betrachtet, doch nicht so ganz unberechtigt ist, und dass sie sich Dem oder Jenem sehr leicht empfehlen könnte, davon hat er doch ein Gefühl, und daher jene Warnung, man solle dem Volke nicht zu viel von der Erwählung predigen, und statt dessen lieber die göttlichen Gebote einschärfen [3]). Eben-

1) Provid. 140 m. Epist. VIII, 21 m. V. R. 198 m. Die letztere Stelle bezieht sich zwar nicht unmittelbar auf die Frage über die Erwählung, aber auf die sachlich mit ihr identische über die Sündenvergebung.

2) Was würde daher Zwingli wohl zu reformirten Theologen gesagt haben, die wie Schenkel (um von Ebrard, wie billig, nicht zu reden) in der Erwählungslehre nur eine Lehre, »von so augenscheinlich nachtheiligen praktischen Folgen« (Wesen d. Protest. II, 590) zu sehen wissen, und was können diese Theologen selbst sagen, wenn wir sie auffordern, uns diese „augenscheinlich nachtheiligen praktischen Folgen" der reformirten Grundlehre in dem sittlichen Gesammtzustand der reformirten Kirche wo sie sich doch ganz im Grossen zeigen müssten, nachzuweisen?

3) Epist. VIII, 21 u.: *Sed heus tu, caste ista ad populum, et rarius*

Digitized by Google

sowenig genügt zur Beantwortung der Frage, wie sich die unbedingte Verwerfung eines grossen Theils der Menschheit mit der göttlichen Vollkommenheit reime, die augustinische Behauptung, Gott müsse ebenso seine Gerechtigkeit, wie seine Barmherzigkeit offenbaren, und seinen Geschöpfen das Wesen der Gerechtigkeit eben durch ihren Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit der bösen Menschen und Dämonen kundthun [1]), denn wie die Bestrafung des selbstbewirkten Bösen ein Akt der Gerechtigkeit sein könnte, wie die menschliche Ungerechtigkeit der göttlichen Gerechtigkeit zur Folie dienen könnte, wenn doch jene gleichfalls von Gott bewirkt ist, lässt sich nicht einsehen, und so sieht sich denn Zwingli immer wieder genöthigt, sich auf seinen letzten Rückhalt, die unbedingte, keinem Gesetz unterworfene Macht Gottes, zurückzuziehen. Wir können aus diesem Grunde der Ansicht [2]) nicht beitreten, dass es die Idee der absoluten Causalität sei, welche die Lehre von der doppelten Prädestination erzeugt habe, dass dieser Lehre als ihr inneres Motiv der Gedanke von der zweiseitigen Verherrlichung Gottes durch die Seligkeit der Erwählten und die Verdammniss der Verworfenen zu Grund liege; und wir können uns hiefür auf die eigene Aussage Zwingli's berufen, wenn dieser gerade den Abschnitt, worin er jenen Gedanken am Entschiedensten ausführt, mit der Bemerkung [3]) schliesst, wir dürfen die göttliche Weisheit nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nur nach ihren Wirkungen beurtheilen, wir können nur folgern: weil Gott etwas gethan hat, ist es weise, nicht umgekehrt. Auch die Prädestinationslehre ist nach dieser Erklärung nur ein Reflex der religiösen Erfahrung, und die theologische Ableitung derselben aus der göttlichen Güte und Gerechtigkeit ist nicht ihre Quelle, sondern nur ihre nachträgliche Rechtfertigung. Ihr eigentliches

---

etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt u. s. w.

1) Provid. 108 f. 111 m.

2) Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 538 f. 1848, 420 ff.

3) Provid. 116 m.

Digitized by Google

Interesse, das, was sie dem religiösen Bewusstsein unentbehrlich macht, liegt auch für Zwingli, wie für die reformirte Dogmatik überhaupt, nicht in dem Gegensatz der Erwählten und der Verworfenen, sondern nur in der Gewissheit der Erwählung, und wir müssen insofern, nach allem bisher Entwickelten, zunächst in Beziehung auf Zwingli als richtig anerkennen, was Schneckenburger [1]) in Betreff der reformirten Dogmatik überhaupt bemerkt, dass nicht in der objektiven Gottesidee, sondern in dem Seligkeitsinteresse des Subjekts die Wurzel, und nicht in der Verherrlichung Gottes durch die zweiseitige Offenbarung seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit, sondern nur in dem zweifellosen Bewusstsein der Gnade die innerste Bedeutung des Prädestinationsdogma's zu suchen sei. Aber die dereinstige Scheidung aller Menschen in Selige und Verdammte ist auch für Zwingli, trotz seiner Liberalität gegen die Heiden, — um wie viel mehr für die späteren Dogmatiker — eine so unbedingte, in seinem ganzen Standpunkt so fest begründete Voraussetzung, dass er sich unmöglich den einen Theil der Menschen zur Seligkeit prädestinirt denken kann, ohne den andern zur Verdammniss prädestinirt zu denken, und diess ist auch ganz folgerichtig: wenn der Begriff der Seligkeit nicht blos die Idee des mit dem Glauben verbundenen Glücks, sondern den realen Zustand bestimmter Subjekte im künftigen Leben bezeichnet, so muss auch der Begriff der Verdammniss den realen Zustand bestimmter Subjekte bezeichnen, wenn gewisse Personen das Recht haben, sich selbst in ihrem Christenglauben als zur Seligkeit bestimmt zu betrachten, so folgt unmittelbar, dass alle diejenigen, welche nicht zu diesem Glauben gelangen, auch als ausgeschlossen von der Seligkeit zu betrachten sind. Insofern ist Baur (a. a. O.) in seinem Rechte, wenn er sich den Gegensatz der Erwählten und Verworfenen als einen wesentlichen Bestandtheil der Prädestinationslehre nicht will abdingen lassen. Das Seligkeitsinteresse des Subjekts ist freilich die Wurzel, aus der diese Lehre entsprungen ist, aber

1) Theol. Jahrbb. 1848, 115—119. 122 f.

Digitized by Google

dieses Interesse selbst ist von der Art, dass es sich nur in der Aussicht auf eine Seligkeit befriedigt, der eine Verdammniss der Nichterwählten als unvermeidliches Gegenglied entspricht; sein eigentlicher Gegenstand ist die Seligkeit der Erwählten, die Verworfenen bilden gleichsam nur den Schatten, welchen jene in den unermesslichen Raum der Ewigkeit hinaus werfen, aber gerade weil auf der einen Seite lauter Licht sein soll, bleibt für die andere nichts als Finsterniss übrig, und die Lichtgestalt der Seligen selbst würde ohne den dunkeln Hintergrund der Verdammten ihre Bestimmtheit und ihre Realität für das Bewusstsein verlieren.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium,

welche in den Auszügen gnostischer Schriften in dem pseudo-origenistischen ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων vorkommen.

Von

E. Zeller.

Der merkwürdige Fund, welchen Emmanuel Miller vor einigen Jahren an einer Pariser Handschrift der obigen, bisher nur in ihrem ersten Buche unter dem Titel „Philosophumena des Origenes“ bekannten, Schrift gemacht hat [1]), wird die Aufmerksamkeit der Gelehrten wohl noch längere Zeit nach verschiedenen Seiten hin beschäftigen. Wir verdanken dieser Schrift nicht blos werthvolle Beiträge zur Kenntniss der ältesten Häresieen und besonders der gnostischen

1) Origenis Philosophumena, s. omnium haeresium refutatio. E cod. Paris. nunc primum ed. E. Miller. Oxon. 1851.

Digitized by Google

Systeme, sondern sie enthält noch Manches, was theils die Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, theils auch die Geschichte der christlichen Religionsurkunden nicht übersehen darf. So finden sich unter Anderem ziemlich viele Citate des vierten Evangeliums aus gnostischen Schriften angeführt, welche bisher nicht bekannt waren, und es fragt sich, ob nicht vielleicht durch dieselben die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen über das Dasein und die Benützung dieses Evangeliums eine Veränderung erleiden. Wir versuchen es daher, zur Ergänzung früherer Arbeiten [1]), die Bedeutung dieser Citate, und die Folgerungen, welche sich daraus ableiten lassen, in der Kürze zu prüfen.

Die erste Reihe derselben begegnet uns in dem gegen die Ophiten gerichteten Abschnitt des fünften Buchs. Schon bei der Stelle, die hier in dem Auszug aus einer ophitischen Schrift, K. 7., S. 106 steht: *τοῦτό ἐστι, φησὶ, τὸ γεγραμμένον· ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστὲ καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες,* verweist der Oxforder Herausgeber auf Joh. 10, 34. und Luc. 6, 35; indessen bezieht sich die Anführung offenbar auf dieselben Psalmworte, wie diese beiden Evangelienstellen selbst, nämlich Ps. 82, 6. Ebensowenig möchte ich K. 8, S. 111 die Worte: *διὰ τοῦτο, φησὶ, λέγει ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή,* aus Joh. 10, 9: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα,* ableiten, denn auch die clementinischen Homilien, deren Bekanntschaft mit Johannes man vergeblich darzuthun sucht [2]), citiren III, 52, in entsprechender Abweichung von der Ausdrucksweise des Evangelisten: *ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς* [3]), und wenn die weiteren Worte des Ophiten, S. 112: *αὕτη, φησὶν, ἐστὶν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πύλης γινομένη τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες, φησὶ, πάντες μένουσι νεκροὶ,* theils an Joh. 10, 9: *δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται,* theils an Clem. Hom. a. a. O. *ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν,* er-

1) In diesen Jahrbüchern Jahrgang 1845, 579 ff. 1847, 136 ff.

2) Vgl. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über das Evangelium Justin's u. s. w. S. 335 ff. bes. S. 344 ff.

3) M. s. hierüber Theol. Jahrbücher 1845, 597; Hilgenfeld a. a. O. S. 344 f.

innern, so macht die letztere Parallele nur um so wahrscheinlicher, dass alle drei Stellen von einer gemeinsamen ausserkanonischen Quelle abhängen. Dagegen finden sich unläugbar johanneische Stellen angeführt K. 7, S. 106: *τουτέστι, φησὶ, τὸ γεγραμμένον· τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν* (Joh. 3, 6); K. 8, S. 107: *πάντα γὰρ, φησὶ, δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ δὲ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν* (Joh. 1, 3 f.); ebd. S. 112: *οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μή τινα ἑλκύσῃ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* (Joh. 6, 44); K. 9, S. 121: *περὶ οὗ, φησὶν, εἴρηκεν ὁ Σωτήρ· εἰ ᾔδεις, τίς ἐστιν ὁ αἰτῶν, σὺ ἂν ᾔτησας παρ' αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν ἄν σοι πιεῖν ζῶν ὕδωρ ἀλλόμενον* (Joh. 4, 10). Nicht ganz klar ist das Verhältniss der Stelle K. 8, S. 109: *τοῦτ' ἐστὶ, φησὶ, τὸ εἰρημένον· φωνὴν μὲν αὐτοῦ ἠκούσαμεν, εἶδος δὲ αὐτοῦ οὐχ ἑωράκαμεν* zu Joh. 5, 37. So unbestreitbar aber durch diese Beweise die Benützung des vierten Evangeliums in der von dem falschen Origenes excerpirten ophitischen Schrift dargethan wird, so wenig lässt sich hieraus schliessen, da wir von dem Alter dieser Schrift schlechterdings nichts wissen. Wir erhalten dadurch zwar eine weitere Bestätigung der Thatsache, welche auch sonst nicht zu bezweifeln ist, dass das vierte Evangelium von den sämmtlichen gnostischen Schulen, seit es ihnen bekannt war, mit Vorliebe benützt wurde, aber darüber, wann es ihnen bekannt wurde, erfahren wir nicht das Geringste.

Ebenso verhält es sich mit den Citaten aus einer oder mehreren Schriften einer andern gnostischen Sekte, die sich *Περάται* nannten [1]). Der Verfasser führt in seinem Auszug V, 12, S. 125 die Stelle Joh. 3, 17 an; V, 16, S. 134 Joh. 1, 1—4; K. 17, S. 136 Joh. 8, 44; ebd. S. 137 Joh. 10, 7. Aber für die Frage über die äussere Bezeugung des Evangeliums ist das um so bedeutungsloser, da der Verfasser selbst diese Sekte deutlich als eine der jüngeren, in ihrer Entste-

1) Nach Kap. 16, S. 131 desshalb, weil sie allein im Stand seien *διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν.*

hung von seiner eigenen Zeit nicht weit entfernten, bezeichnet [1]); er selbst aber, wer er auch gewesen sein mag (denn das haben wir hier nicht zu untersuchen), schrieb jedenfalls erst nach dem Tode des römischen Bischof's Zephyrinus, d. h. nach dem Jahr 218. Auch was VIII, 10, S. 267 in dem Bericht über die Doketen angeführt wird: *τοῦτο ἔστι, φησὶν, ὃ λέγει ὁ Σωτὴρ· ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* u. s. w. (Joh. 3, 5. 6) [2]), hat für die vorliegende Untersuchung keinen Werth, da uns der Verfasser über die *πολύπλοκος καὶ ἀσύστατος αἵρεσις* (K. 11), welcher er jenen Namen gibt, nur sehr ungenau unterrichtet, und da er uns namentlich nicht sagt, aus welcher Schrift er seinen Bericht geschöpft hat. Scheint endlich aus der Stelle VII, 38, S. 259 hervorzugehen, dass der Marcionite Apelles das vierte Evangelium benützt hat [3]), so ist theils dieser Schluss selbst nicht ganz sicher [4]), theils führt er uns doch nur in die Zeit der jüngeren Gnostiker, eines Herakleon und Ptolemäus, von der wir auch sonst wissen, dass unser Evangelium in ihr von den meisten Gnostikern eifrig gebraucht wurde.

1) V, 12: *ἔστι γοῦν καὶ ἑτέρα τις Περατικὴ, ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἡ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία· ὧν νῦν εἰς φανερὸν ἄγειν ἔδοξε τὰ ἀπόῤῥητα μυστήρια.* Der Verfasser nimmt hier zwar an, dass die Sekte schon längere Zeit existirt habe, nur im Verborgenen, diess ist aber gar nicht wahrscheinlich, sondern nur dieselbe ungeschichtliche Voraussetzung, die wir überhaupt in der Gewohnheit der Gnostiker, und eines Theils von ihren Gegnern erkennen müssen, den Ursprung ihrer Lehren (ebenso, wie die Essener und ähnliche Sekten) in ältere Zeiten zurückzuverlegen.

2) Miller denkt auch bei den Worten desselben Buchs K. 12, S. 269 (über einen Gnostiker Monoïmus): *καὶ τοῦτο ἔστι, φησὶ, τὸ εἰρημένον ἐν ταῖς γραφαῖς· ἦν καὶ ἐγένετο* an Joh. 1, 1—3, aber sie beziehen sich wohl eher auf das *καὶ ἐγένετο* der Schöpfungsgeschichte.

3) Dem Apelles wird die Lehre in den Mund gelegt: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα [τὸν Χριστὸν] φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς, πείθοντα ὅτι αὐτὸς εἴη καὶ οὐ φάντασμα* vgl. Joh. 20, 25. 27.

4) Denn wer verbürgt uns, dass der Verfasser in seinem Bericht nichts von den ihm geläufigen Johanneischen Ausdrücken eingemischt hat?

Digitized by Google

Ungleich wichtiger wäre es, wenn uns die neuentdeckte Quelle für die Benützung des Evangeliums durch einen der ältern Gnostikern, wie Valentin oder Basilides, einen Beweis an die Hand gäbe. Und wirklich hat man einen solchen so sicher darin zu finden geglaubt, dass man den Basilides auf Grund ihrer Angaben als den ältesten unantastbaren Gewährsmann für das Johannesevangelium betrachten wollte [1]). In dem Bericht über die Lehre des Basilides lesen wir VII, 22, S. 232: *γέγονε, φησὶν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς γενηθήτω φῶς, καὶ τοῦτο, φησὶν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Ferner ebendaselbst K. 27, S. 242: *ὅτι δὲ, φησὶν, ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιροὺς, ἱκανὸς ὁ Σωτὴρ λέγων· οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.* Ebendaselbst endlich S. 270: *ὡς οὖν ἐδηλώθη αὐτῷ ὅτι καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον ἐστὶ.. ἐχάρη ἐπὶ τοῖς λεχθεῖσι καὶ ἠγαλλιάσατο.* Dass sich die erste von diesen Stellen auf Joh. 1, 9., die zweite auf Joh. 2, 4. bezieht, liegt am Tage, aber auch bei der dritten ist eine Erinnerung an Joh. 8, 56 sehr wahrscheinlich. Die Frage ist nur, ob es wirklich Basilides ist, dessen Worte wir hier haben. Selbst wenn sie ihm unser Verfasser ausdrücklich in den Mund legte, wäre diese Frage noch keineswegs entschieden. Denn nichts berechtigt uns, diesem Schriftsteller so viel Kritik zuzutrauen, dass er zwischen Basilides und seiner Schule bestimmt unterschieden, und das, was er in einer basilidianischen Schrift fand, dem Basilides selbst zuzuschreiben Bedenken getragen hätte. Wer die griechischen Philosophen so behandelt, wie unser Verfasser, wer z. B. im Stand ist, zu behaupten, dass Heraklit ebenso, wie der Monarchianer Noëtus von dem Vater-Sohn geredet (IX, 9), dass Basilides seine Lehre aus Aristoteles geschöpft habe (VII, 14 ff.), der Gnostiker Justin die seinige aus Herodot (V, 24 ff.) u. s. w., wer das Nächste mit dem Entlegensten so unbe-

1) Jacobi in der Abhandlung über unsere Schrift deutsche Zeitschrift 1851, Nro. 28, S. 222 f. und in dem Schriftchen Basilidis philos. gnost. sentent. Berl. 1852, S. 5.

Digitized by Google

denklich zu vermengen weiss, für den wäre es doch in der That eine wahre Kleinigkeit gewesen, Aeusserungen des Schülers dem Lehrer zuzuschieben. Sehen wir doch auch sonst die Schriftsteller jener Zeit die Lehren einer Schule ohne Umstände auf den Stifter derselben zurückführen, das Stoische ohne Ausnahme dem Zeno, das Pythagoreische und Neupythagoreische dem Pythagoras, das Platonische der jüngsten Formationen dem Plato beilegen. Aber worauf stützt sich überhaupt die Annahme, dass unser Verfasser in dem Abschnitt, mit dem wir es zu thun haben, unmittelbar auf Basilides zurückgehe? Jacobi [1]) vermuthet, er gebe uns hier einen Auszug aus dem Werk dieses Häretikers, welches den Titel *Ἐξηγητικὰ* führte; aber sein *sine dubio* ist eben eine Behauptung, kein Beweis. Unser Verfasser selbst lässt uns über die Quelle seiner Angaben völlig im Dunkeln. Aus den Worten, mit denen er seine Darstellung VII, 20 beginnt: *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος . . φασὶν*, erhellt nur so viel, dass er im Folgenden die Lehre des Basilides und seiner Schule geben will, woher er selbst diese Lehre hat, sagt er mit keiner Sylbe. Dasselbe gilt von den folgenden Worten: *ἴδωμεν οὖν πῶς καταφανῶς Βασιλείδης ὁμοῦ καὶ Ἰσίδωρος καὶ πᾶς ὁ τούτων χορὸς ἀχ ἁπλῶς καταψεύδεται μόνου Ματθαίου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ Σωτῆρος αὐτοῦ.* Aber auch wenn er unmittelbar nach diesen Worten weiter fortfährt: *ἦν, φησὶν, ὅτε ἦν οὐδέν* u. s. w., und wenn dieses *φησὶν* bei jeder wörtlichen Anführung aus seiner Quellenschrift, und so namentlich auch bei den obigen Citaten wiederkehrt, so haben wir kein Recht, als Subjekt dazu *Βασιλείδης* zu suppliren, sondern es ist ganz ebenso möglich, dass dieses Subjekt eben nur der nicht näher bezeichnete Schriftsteller ist, aus dem der folgende Auszug genommen ist. Gerade unser Verfasser gebraucht das *φησὶ* sehr häufig in diesem Sinn, und er thut diess auch in solchen Fällen, wo gar kein bestimmtes Subjekt, auf das es bezogen werden könnte, vorhergeht. So steht V, 7. S. 97, Z. 2 ein *φησὶ*, nachdem als nächste Subjektsbezeichnung ein *φασὶν οἱ Ἕλληνες* voran-

1) Deutsche Zeitschrift a. a. O. Basil. sent. S. 5.

Digitized by Google

gegangen war; der Schriftsteller, auf den sich das φησὶ bezieht, Pindar, wird weder vorher noch nachher genannt. Ebenso gehen in demselben Kapitel S. 98 ff. in der Darstellung der ophitischen Lehre, die Plurale φασὶ, λέγουσι, ζητοῦσι sofort in den Singular φησὶν über, sobald die Auszüge mit einer bestimmten Schrift anfangen, aber wer der Schriftsteller ist, auf den sich das φησὶ bezieht, wird nicht gesagt. Die gleiche Erscheinung wiederholt sich V, 16 in dem Abschnitt über die peratischen Gnostiker, wo unmittelbar auf einander folgt: καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτας . . . εἰ γάρ τι, φησὶ, u. s. w., ebenso, wie schon vorher, K. 14, bei Anführung einer peratischen Schrift λέγει, ohne Subjektsangabe gesetzt war (μίαν τινὰ τῶν παρ' αὐτοῖς δοξαζομένων βίβλων, ἐν ᾗ λέγει). Aehnlich wechselt VIII, 9, bei der Besprechung der Doketen, der Plural δοκοῦσι mit dem Singular φησὶ, der von da an regelmässig wiederholt wird. Das Subjekt des φησὶ wird auch hier nicht genannt. Noch viele weitere Beispiele dieses Verfahrens liessen sich anführen. Man sieht daraus, was das φησὶν bei unserem Verfasser bedeutet. Es bezieht sich, so wie er es gebraucht, durchaus nicht auf ein vorher genanntes Subjekt, sondern es tritt ohne alle weitere Beziehung da ein, wo die Worte eines Andern angeführt werden, und das Subjekt desselben ist nur der ungenannte Schriftsteller, der eben citirt wird. Wenn daher basilidianische Sätze mit einem φησὶν angeführt werden, so kann man daraus nicht schliessen, dass sie der Verfasser gerade bei Basilides selbst, sondern nur, dass er sie überhaupt in einer basilidianischen Schrift gefunden hat [1]).

Die gleichen Gründe sind es nun auch, die uns verhin-

1) Gerade in dem Abschnitt über Basilides tritt auch später noch mitten zwischen die φησὶ der Plural λέγουσι und diess geschieht namentlich bei dem ersten der johanneischen Citate, wo Jacobi die Beziehung auf Basilides ganz unzweifelhaft findet, S. 152: φεύγει γὰρ πάνυ, heisst es hier καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας ὁ Βασιλείδης . . . ἀλλὰ εἶπε, φησὶ, καὶ ἐγένετο, καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ λέγουσιν οἱ ἄνδρες οὗτοι u. s. w. und nun erst kommen die Citate mit dem stehenden φησὶν.

Digitized by Google

dern, VII, 35., S. 194 aus den Worten, welche sich in der Darstellung der valentinianischen Lehre finden: *διὰ τοῦτο, φησὶ, λέγει ὁ Σωτὴρ· πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλέπται καὶ λῃσταί εἰσι,* (Joh. 10, 8.) auf Valentins Bekanntschaft mit unserem vierten Evangelium zu schliessen. Auch hier fehlt die Hauptsache, die Erklärung des Verfassers, dass er sein Citat bei Valentin selbst gefunden habe; er beginnt seine Darstellung K. 29 mit den Worten: *Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολὴ . . . ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο,* er geht von da auf den Singular *φησὶν* über, wiewohl auch später, z. B. K. 34, der Plural wieder vorkommt; aber dass sich jenes *φησὶ* speciell auf Valentin und nicht auf irgend einen andern Schriftsteller seiner Schule beziehe, diess anzunehmen sind wir in keiner Beziehung berechtigt.

Alles zusammengenommen stellt sich das Verhältniss der gnostischen Schulen zum vierten Evangelium auch nach den Mittheilungen des falschen Origenes ebenso dar, wie wir diess schon nach unsern bisherigen Quellen annehmen mussten. Sie bestätigen uns, dass die späteren Gnostiker diese Schrift viel benützt haben, sie berechtigen uns, diesen Satz auch auf die marcionitische Schule, von welcher diess bisher weniger bekannt war, auszudehnen, aber auch sie können durchaus keinen Beweis dafür abgeben, dass Basilides oder Valentin oder sonst einer von den älteren Sektenstiftern dieselbe gebraucht oder gekannt hat [1]). Für die Vertheidiger ihres apostolischen

1) So zuversichtlich daher Jacobi auch auftreten mag, bei scharfer Prüfung des Thatbestands kann es doch nur als eine willkürliche Versicherung und eine leere Uebertreibung erscheinen, wie er seine Erörterung der angeblich johanneischen Citate in der deutschen Zeitschrift S. 225 mit den vielverheissenden Worten schliesst: „So steht von den Zeiten des Johannes [?] beginnend bis zu Irenäus und zum Ende des Jahrhunderts eine ununterbrochene Reihe von Gewährsmännern da, und von einer Abfassung des Evangeliums in Folge des Gnosticismus, Montanismus und der Passahstreitigkeiten kann schon den äusseren Zeugnissen gegenüber nicht weiter die Rede sein".

Digitized by Google

Ursprungs ist diess freilich bedenklich, denn gerade die Allgemeinheit ihres Gebrauchs bei den jüngeren Gnostikern beweist, dass sie auch von den älteren nicht verschmäht worden sein würde, wenn sie ihnen bekannt war, und schwerlich wäre uns dann jede sichere Spur ihrer Benützung durch dieselben verloren, schwerlich hätte Basilides statt des Johannes den Matthäus zum Urheber seiner dogmatischen Tradition gemacht, schwerlich Marcion dem Lukas, aus dem er so vieles wegerklären oder wegschneiden musste, vor dem ungleich gnostischeren Johannes den Vorzug gegeben. Der unbefangene Geschichtsforscher dagegen wird diese Erscheinung nur aus demselben Gesichtspunkt betrachten können, wie die Unbekanntschaft Justin's und der ganzen älteren Litteratur mit unserem Evangelium: es ist allgemein gelesen und benützt worden, sobald es bekannt war, wenn die nachweisbaren Spuren seines Daseins nicht bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen, so wird dadurch nur wahrscheinlich, dass es in keinem Fall lange vor diesem Zeitpunkt entstanden ist.

V.

Ueber die Philosophumena Origenis,

insbesondere ihren Verfasser.

Von

Dr. Baur.

Die voranstehenden Bemerkungen veranlassen mich, da es hier gerade in der Kürze geschehen kann, zwei dieselben Philosophumena betreffenden Punkte zu berühren, bei welchen mir gleichfalls Herr D. Jacobi sehr unbegründete und unhaltbare Behauptungen aufgestellt zu haben scheint.

Dass Hippolytus der Verfasser der Philosophumena sei, setzt Herr D. Jacobi im Vertrauen auf den in der deutschen

Digitized by Google

Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851. Nro. 25 f. gegebenen Beweis schon so sehr als entschiedene Thatsache voraus, dass er in seiner Abhandlung über die Lehren des Gnostikers Basilides (Berlin 1852) schon den Anfang gemacht hat, die Schrift schlechthin unter dem Namen des Hippolytus zu citiren. Mir scheint die kleine Abhandlung von D. Fessler in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1852. S. 299 f., obgleich ein wesentlicher Punkt übergegangen ist, weit besser bewiesen zu haben, dass die Philosophumena eine Schrift des römischen Presbyters Cajus sind. Von Hippolytus wissen wir zwar aus Eusebius H. E. 6, 22., dass er *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* geschrieben hat, diess ist jedoch, da das Verzeichniss seiner Schriften auf dem in Rom gefundenen Bischofsstuhl gar zu unsicher ist, im Grunde das einzige positive Datum, vermöge dessen er möglicher Weise der Verfasser der Philosophumena sein könnte. Da jene Schrift gegen die Häresen den Alten unter dem Namen des Hippolytus so bekannt war, dass wir annehmen müssen, Hippolytus habe sich selbst als Verfasser derselben genannt, so passt schon diess nicht recht zu den ohne den Namen eines Verfassers auf uns gekommenen Philosophumena. Sehr bestimmt sprechen aber sodann gegen Hippolytus als Verfasser zwei Data, welche Herr D. Jacobi selbst anführt, aber sehr leicht beseitigt, 1. dass Photius die Philosophumena, die er nicht dem Hippolytus zuschreibt, kennt, und ein entsprechendes Werk des Hippolytus nennt, welches nicht die Philosophumena sind, und 2. dass in dem Chronicon Paschale aus des Hippolytus *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* eine die Passahstreitigkeit betreffende Stelle angeführt wird, welche demnach in unsern Philosophumena, wenn sie dieses Werk des Hippolytus wären, sich finden müsste, sich aber nicht in ihr findet. Ganz anders stellt sich dagegen die Sache bei dem römischen Presbyter Cajus heraus. Vor allem liegt über ihn ein Zeugniss des Photius vor, welches als unkritisch zu verdächtigen, wie Herr D. Jacobi thut, keine Ursache vorhanden ist. Bibl. cod. 48. spricht Photius von einer dem Josephus zugeschriebenen Schrift, *περὶ τῶ παντὸς*, und bemerkt, er habe beigesetzt (*ἐν παρα-*

Digitized by Google

γραφαῖς) gefunden, dass die Schrift nicht von Josephus sei, sondern von einem in Rom lebenden Presbyter Cajus, welcher auch den *Λαβύρινθος* geschrieben habe. Da jene Schrift *περὶ τοῦ παντὸς* keine Aufschrift gehabt habe, so haben sie Einige dem Josephus, Andere dem Justin, dem Märtyrer, noch Andere dem Irenäus zugeschrieben, wie auch Einige den *Λαβύρινθος* dem Origenes zuschreiben. Jene Schrift sei in der That ein Werk des Cajus, welcher den *Λαβύρινθος* verfasst habe, da er ja auch am Schlusse des *Λαβύρινθος* bezeuge, die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* sei von ihm. Alles diess passt ganz auf unsere Philosophumena, sobald wir annehmen dürfen, sie haben auch den Titel *Λαβύρινθος* gehabt. Diese Annahme scheint jedoch kaum einem Zweifel unterliegen zu können, wenn man bedenkt, dass der Verfasser der Philosophumena das letzte zehnte Buch mit den Worten beginnt: nachdem er den *λαβύρινθος τῶν αἱρέσεων* nicht mit Gewalt durchbrochen, sondern nur durch die Widerlegung mit der Kraft der Wahrheit aufgelöst habe, wolle er zur Darlegung der Wahrheit fortgehen. Ein Labyrinth von Häresen nennt er demnach den ganzen Inhalt seines Werkes, soweit es sich auf die Beschreibung und Widerlegung einer so langen Reihe sehr verschiedenartiger Häresen bezieht. Herr D. Jacobi meint zwar, Photius irre darin, dass er die von ihm Labyrinth genannte und dem Presbyter Cajus zugeschriebene Schrift mit dem von Theodoret (Haer. fab. comp. 2, 5.) erwähnten *Λαβύρινθος* für dasselbe halte, denn Theodoret sage ja, dass die Schrift dieses Namens gegen die Theodotianer geschrieben sei, welche in den Philosophumena unter vielen Andern einen verhältnissmässig wenig bedeutenden Ort einnehmen. Allein der Irrthum ist vielmehr auf der Seite des Herrn D. Jacobi, indem er übersehen hat, dass Theodoret den *Λαβύρινθος*, von welchem er spricht, ausdrücklich den *σμικρὸς Λαβύρινθος* nennt. Es gab somit zwei Schriften dieser Art, und es entsteht daher die Frage, wie sich beide sowohl zu einander, als zu unsern Philosophumena verhalten. Es könnte uns nichts hindern, den Presbyter Cajus für den Verfasser des *Λαβύρινθος* zu halten, wenn auch der *σμικρὸς Λαβύρινθος* von einem Andern verfasst wäre.

Digitized by Google

Wahrscheinlich hatten aber beide denselben Verfasser, wie auch schon die Alten angenommen haben, da man beide anonyme Schriften dem Origenes zuschrieb. Dasselbe, was Photius von dem *Λαβύρινθος* sagt, dass man ihn für eine Schrift des Origenes gehalten habe, sagt Theodoret von dem *σμικρὸς Λαβύρινθος*, dass ihn Einige *Ὠριγένους ὑπολαμβάνουσι ποίημα* (er setzt jedoch sehr richtig hinzu: *ἀλλ' ὁ χαρακτὴρ ἐλέγχει τοὺς λέγοντας*). Nehmen wir nun an, dass Cajus der Verfasser des *Λαβύρινθος* oder unserer Philosophumena ist, so streitet damit nicht, dass er auch den *σμικρὸς Λαβύρινθος* verfasst hat, vielmehr enthalten unsere Philosophumena ein Datum, das zur Bestätigung dieser Annahme dient. Der Verfasser verweist uns selbst auf eine ähnliche schon früher von ihm verfasste Schrift. Er spricht in dem Prooemium zu den Philosophumena von der *μανία τῶν αἱρετικῶν* — „*ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, ὅ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες ἀλλὰ ἀθρομερῶς ἐλέγξαντες.*“ Es war also eine kleinere Schrift, in welcher er denselben Gegenstand nur nicht so genau und ausführlich wie in den Philosophumena behandelte, in der Weise, wie man sich das Verhältniss des *σμικρὸς Λαβύρινθος* zu dem grösseren Werke, dem *Λαβύρινθος*, denken muss. Auffallend ist auch, wie das, was Theodoret a. a. O. aus dem *σμικρὸς Λαβύρινθος* und Eusebius H. E. 5, 28. aus dem mit demselben identischen *σπάδασμα* gegen die Häresie Artemons anführen, das Gepräge desselben Verfassers an sich trägt. Es ist eine römische Stadtgeschichte derselben Art, wie die von Callistus und dessen Anhängern in den Philosophumena. Da wir nun auch die Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* von dem Verfasser der Philosophumena selbst am Schlusse des zehnten Buchs (S. 334) auf dieselbe Weise erwähnt finden, wie diess schon Photius hervorhebt, so stimmt hiemit alles zusammen, was die Annahme, dass Cajus der Verfasser unserer Schrift ist, höchst wahrscheinlich machen muss, nur ein Punkt scheint noch dagegen zu sein, das bekannte Verhältniss des Cajus zum Montanismus und sein damit zusammenhängendes Urtheil über die Apokalypse. Soll man glauben, sagt in dieser Beziehung Herr D. Jacobi, Cajus habe

Digitized by Google

in besonderen Schriften den chiliastischen Irrthum an den Montanisten und an dem Gnostiker Cerinth, den er für den Urheber desselben hielt, mit dem Eifer bekämpft, von welchem die Stellen bei Eusebius zeugen, und habe in dem polemischen Gesammtwerk sowohl bei der Characteristik Cerinths, als der Montanisten, gänzlich davon geschwiegen? Denn die allgemeine Zurückweisung der montanistischen Prophetien (S. 275) könne doch nicht dafür genügen, zumal nachher noch verschiedene Einzelnheiten theils gebilligt, theils verworfen werden. Noch bedenklicher aber sei, dass, während Cajus nach Eusebius Bericht die Apokalypse nicht für ein Werk des Apostels Johannes gehalten, sondern den Cerinth zu ihrem Verfasser gemacht habe, der Verfasser der Philosophumena die Apokalypse mit besonderem Accent auf ihre Bedeutsamkeit für ein dem Johannes von dem heiligen Geist eingegebenes Werk erkläre (S. 258). Unstreitig muss auch dieser Punkt zuvor in's Reine gebracht sein, wenn Cajus mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für den Verfasser der Philosophumena soll gehalten werden können, es möchte sich jedoch auch damit anders verhalten, als Herr D. Jacobi annimmt. Dass der Verfasser der Philosophumena, wenn er der Presbyter Cajus ist, über die Montanisten nicht mehr sagt, als wir in seiner Schrift S. 275 f. lesen, sollte man gar nicht befremdend finden, da er nicht nur den Hauptpunkt des Streits mit den Montanisten, welcher nicht ihr Chiliasmus, sondern ihre Prophetie war, in seiner vollen Bedeutung hervorhebt, sondern auch ausdrücklich sagt: *περὶ τούτων αὖθις λεπτομερέστερον ἐκθήσομαι, πολλοῖς γὰρ ἀφορμὴ κακῶν γεγένηται ἡ τούτων αἵρεσις.* Wie kann man also hier eine weitere Erörterung von ihm erwarten, wenn er schon damals im Sinne hatte, über die Härese der Montanisten, wie er ihr Dogma bezeichnend genug nennt, wegen der Bedeutung die sie hatte, eine besondere näher eingehende Schrift zu verfassen? Und auf wen passt auch dieses Datum besser als eben auf den Presbyter Cajus, von welchem wir ja aus andern Nachrichten (man vgl. Eusebius H. E. 2, 25. 3, 28. 31. 6, 20.) wissen, dass er gegen die Montanisten oder den an ihrer Spitze stehen-

Digitized by Google

den Proklus geschrieben hat? Was aber den Cerinth und die Apokalypse betrifft, so kommt es darauf an, in welchem Sinne die darauf sich beziehende Stelle bei Eusebius 3, 28. genommen wird, und es dürfte nun die neue Frage über den Verfasser der Philosophumena eher dazu dienen, die Stelle bei Eusebius selbst richtiger, als bisher geschehen ist, aufzufassen. Man lese nur die neue Erörterung Lücke's über diese Stelle in der neuen Auflage der Einleitung in die Offenbarung des Johannes S. 582—589 [1]), um sich zu überzeu-

1) Ich muss es hiemit abermals wagen, Hrn. D. Lücke in Sachen der Apokalypse zu widersprechen, und kann mich auch durch das pathetische Schlusswort seiner neuesten Erklärung gegen mich (Einl. in die Off. des Joh. 2. Aufl. S. 754 f.): „Mein Rest ist Schweigen", nicht niederschlagen lassen, so sehr ich auch bedaure, vielleicht auch dadurch der, wie mir scheinen will, gar zu grossen Empfindlichkeit meines verehrten Gegners zu nahe zu treten. Es ist mir in der That ein schmerzliches Gefühl, dass ich in der hohen Georgia Augusta nicht blos einen Ewald, dessen fernhin treffende Pfeile freilich schon längst nur gegen ein *aes triplex circa pectus* entsendet werden, sondern nun auch einen Lücke so feindlich gegen mich gestimmt wissen muss, ohne dass ich mir im Grunde auch nur recht sagen kann, wodurch ich denn ein solches Zürnen verschuldet habe. *Tantaene animis coelestibus irae?* Glaubt Herr D. Lücke mir den schweren Vorwurf persönlicher Ehrverletzungen machen zu müssen, so muss er in meinen Worten etwas gefunden haben, woran ich selbst nie gedacht habe, und ich kann ihn nur bitten, genauer und ruhiger zu erwägen, was in wissenschaftlichen Dingen persönlicher und was sachlicher Natur ist. Meine Sache ist es freilich nicht, zu loben, wo ich nur tadeln kann, und in schönen Worten zu reden, wo ich nur die Wahrheit zu sagen habe, aber wer wird denn in jedem schärferen Ausdruck, der nur zur Bezeichnung der Sache dient, sogleich eine Personalinjurie oder auch nur ein Zeichen persönlichen Uebelwollens sehen? Ich muss diese Aufwallung des Gefühls nicht minder bedauern als den um meiner willen so unnöthig gemachten Aufwand von Witz. Wie schwer hätte ich an solchen Ehrverletzungen zu tragen, wenn ich alles, was von dem erhabensten und grossartigsten meiner Gegner an, dessen Namen ich nicht zu nennen brauche, bis tief hinab zu den namenlosen Scribenten der Repertorien und solcher Journale gegen mich gesagt wird, so schwer nehmen wollte!

Digitized by Google

gen, dass die Stelle den Sinn, welchen Lücke selbst, ehe er ihr eine andere Deutung zu geben sucht, für den auf den ersten Anblick, und wohl auch für die unbefangene Betrachtung, wahrscheinlichsten erklärt, auch wirklich hat, Cajus demnach nicht die Apokalypse dem Cerinth zuschrieb, sondern nur sagen wollte, Cerinth habe, indem er sich den Ton und das Ansehen eines Apostels gab, und wie Johannes in der Apokalypse Engel erscheinen liess, Offenbarungen, wie von einem grossen Apostel geschrieben, solche, welche den johanneischen in der Apokalypse ihrer äussern Form nach ganz ähnlich waren, erdichtet und im Widerspruch mit der Schrift vorgegeben, die Zahl der tausend Jahre werde in den sinnlichsten Vergnügungen sich vollenden. Es ist in diesen Worten des Cajus nicht zu übersehen, dass er den ἀριθμὸς χιλιονταετίας selbst nicht läugnen will, sondern nur, dass er ἐν γάμῳ ἑορτῆς zugebracht werde. Es hindert uns daher nichts, unter den γραφαὶ, gegen welche Cerinth so feindlich auftrat, im Sinne des Cajus die Apokalypse selbst zu verstehen, da sie ja von einer solchen Beschaffenheit des tausendjährigen Reichs nichts sagt. Je mehr Cajus das Anstössige des Chiliasmus nicht in den Chiliasmus selbst, sondern nur in die sinnlichen Freuden setzte, in welchen er bestehen sollte, um so weniger hatte er ja nöthig, so weit zu gehen, dass er, wie nur die Aloger thaten, die Apokalypse dem Häretiker Cerinth zuschrieb. Könnte man auch an sich noch darüber schwanken, ob die fragliche Stelle bei Eusebius in dem einen oder andern Sinne zu nehmen ist, so fällt doch jetzt, nachdem so Vieles für Cajus als den Verfasser der Philosophumena spricht, das Uebergewicht der Gründe so sehr nur auf die Eine Seite, dass darüber kaum noch ein Zweifel sein kann, und es wäre somit auch das von seiner angeblichen Behauptung über die Apokalypse genommene Bedenken gegen seine Autorschaft so genügend gehoben, als es bei Fragen dieser Art geschehen kann. Alles, was wir aus der Schrift selbst über die Persönlichkeit des so eng in die Verhältnisse der römischen Kirche verflochtenen Verfassers erfahren, stimmt ohnediess weit besser zu einem in Rom lebenden Presbyter, wie Cajus war, als zu dem

Digitized by Google

auch in Hinsicht seiner Lokalität nicht näher bekannten Hippolytus. Dass man schon früh den Namen des Verfassers der Schrift nicht mehr wusste, und sie desswegen dem Origenes zuschrieb, erklärt sich sehr natürlich daraus, dass Cajus auch diese Schrift, wie die beiden andern, den *σμικρὸς Λαβύρινθος* und die *περὶ τῆς τῶ παντὸς ὐσίας*, anonym hatte erscheinen lassen, was bei seiner Schrift gegen Proklus, bei welcher er immer als Verfasser genannt wird, nicht der Fall gewesen zu sein scheint. Auch Theodoret kannte den Verfasser nicht, obgleich er, wie aus mehreren Stellen seines Compendium haer. fab. deutlich zu sehen ist, die Schrift selbst benützt hat. Man vergleiche z. B. 1, 17. den Abschnitt über die Peraten mit Philos. S. 315, über Monoïmos 1, 18. mit Philos. S. 315. Auch lässt sich nur aus der Benützung der Philosophumena eine Differenz zwischen dem Verfasser derselben und Theodoret erklären. Nach den Philosophumena S. 279 folgten auf Noëtus als Schüler Epigonus und Cleomenes, nach Theodoret 3, 3. war es umgekehrt: Noëtus erneuerte die Häresie, die zuerst Epigonus an's Licht gebracht und Cleomenes von ihm aufgenommen hatte. Woher diese Abweichung? Da Theodoret in seiner Epitome sich hauptsächlich an die Recapitulation hielt, welche der Verfasser der Philosophumena selbst im zehenten Buche gab, so konnte er leicht die Worte S. 329: *Ὁμοίως δὲ καὶ Νοητὸς, τῷ μὲν γένει ὢν Σμυρναῖος, ἀνὴρ ἀκριτόμυθος καὶ ποίκιλος, εἰσήγησατο τοιάνδε αἵρεσιν ἐξ Ἐπιγόνα τινὸς εἰς Κλεομένην χωρήσασαν*, so misverstehen, wie wenn Epigonus und Cleomenes dem Noëtus vorangegangen wären.

Ich füge nur noch ein paar Worte über einen zweiten Punkt hinzu. Herr D. Jacobi macht der neuesten historischen Kritik auch daraus einen Vorwurf, dass sie in der aus Eusebius bekannten Behauptung der Artemoniten, ihre ebionitisch monarchianische Lehre von Christus sei bis auf die Zeit des Zephyrinus die in der römischen Kirche allgemein geltende gewesen, einen historischen Beweis dafür finden will, erst unter diesem Bischof seien durch einen Umschwung der Denkweise johanneische und katholische Ueberzeugungen für rechtgläubig erklärt worden. In dem Verfasser der Philosophumena

Digitized by Google

rede ein Zeitgenosse des Zephyrinus, sollte er uns nichts von diesen merkwürdigen Zuständen und Begebenheiten melden? Allerdings gebe er ausführliche Schilderungen der Zustände und Vorgänge in der römischen Kirche, nur entsprechen sie wenig jenen Voraussetzungen (deutsche Zeitschr. a. a. O. S. 233). Herr D. Jacobi meint also, auch hier können, wie sich von selbst verstehe, die Data der neuentdeckten Quelle nur einen schlagenden Gegenbeweis gegen die Resultate der neuesten kritischen Forschungen liefern. Er ist auch darin im Irrthum, wie jeder leicht sehen kann, welcher die Sache genauer, als er, ins Auge fasst. Gerade die Philosophumena zeigen sehr anschaulich, in welchem schwankenden Zustande noch in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts die Christologie in der römischen Gemeinde sich befand. Es handelte sich um die Lehre vom Logos, oder da der Logos im johanneischen Sinne nur als Gott prädicirt werden konnte, um die Lehre von der hypostatischen Gottheit Christi. Der Verfasser der Philosophumena, welcher, wie er selbst erzählt, bei diesen Streitigkeiten sehr lebhaft betheiligt war, war ein eifriger Verfechter der Logoslehre. Man vgl. wie er S. 334 f. seine Lehre von einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς entwickelt. Man machte der von ihm vertheidigten Lehre von einem persönlichen Logos noch immer den Vorwurf, dass sie dem Einen Gott einen zweiten zur Seite setze. Δίθεοι, sagt der Verfasser S. 285, seien sie von den Gegnern genannt worden, zu welchen der Bischof Zephyrinus selbst und Callistus gehörten. Nach dem Tode des Zephyrinus sei Callistus, indem er einerseits sich scheute das Wahre zu sagen, da er den Gegnern öffentlich den Vorwurf machte, dass sie δίθεοι seien, andererseits von Sabellius beständig darüber angefochten wurde, dass er von dem ersten Glauben abgewichen sei, mit dieser Häresie aufgetreten, der Logos sei selbst Sohn, selbst auch Vater, dem Namen nach heissen sie so, es sei aber Eines, der unzertrennliche Geist, nicht etwas Anderes sei der Vater, etwas Anderes der Sohn, es sei Eines und dasselbe und alles sei voll des göttlichen Geistes, das Obere und das Untere, und es sei der in der Jungfrau fleischgewordene Geist nicht

Digitized by Google

etwas Anderes neben dem Vater, sondern Eines und dasselbe. Diess sei der Sinn des Ausspruchs Joh. 14, 11. Denn das Sichtbare, das der Mensch ist, sei der Sohn, der in dem Sohn befindliche Geist aber sei der Vater: *ὁ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς, πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα.* Denn der Vater in ihm habe durch die Annahme des Fleisches es in der Einigung mit sich vergöttlicht und zu Einem gemacht, so dass es Vater und Sohn heisse, Ein Gott, und dieses Eine *πρόσωπον* könne nicht zwei sein, und so habe der Vater mit dem Sohn gelitten (S. 289). Alles diess ist offenbar Gegensatz gegen die Lehre vom Logos, nicht wie Herr D. Jacobi es unrichtig auffasst, Vertheidigung der Logoslehre, an die Stelle des persönlichen Logos sollte der beide, Vater und Sohn, als Einheit in sich begreifende Geist gesetzt werden, wie bei Praxeas und mit derselben Consequenz des Patripassianismus. Wenn nun auch schon Victor den Theodotus wegen seiner Irrlehre aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen haben soll, so war doch die Lehre vom Logos noch so wenig die allgemein anerkannte, dass nicht nur der Bedeutendste jener Monarchianer, Callistus, nachher selbst römischer Bischof wurde, sondern auch schon sein Vorgänger Zephyrinus auf derselben Seite stand. Gleichwohl war es die Zeit des Zephyrinus, welche in dieser Beziehung Epoche machte. Nur durch den Eifer, mit welchem Gegner der Monarchianer, wie der Verfasser der Philosophumena, auf die entgegengesetzte Lehrweise schon unter Zephyrinus drangen, kann es geschehen sein, dass sie seitdem mehr und mehr das entschiedene Uebergewicht gewann.

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

ZWÖLFTER BAND.

JAHRGANG 1853.

ZWEITES HEFT.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1853.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Schweizer, Der Pajonismus. Ein Beitrag zur Beleuchtung der reformirten Dogmatik (Fortsetzung und Schluss) . . 163

II. Hilgenfeld, Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung 192

III. Zeller, Das theologische System Zwingli's in seinen Grundzügen dargestellt (Fortsetzung) 245

IV. Krauss, Die sogenannte „neuere Theologie" . . . 294

Die Theologischen Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von durchschnittlich mindestens neun Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Hefte beigegeben werden. Das Erscheinen der Hefte ist für die Zukunft so geordnet, dass das erste Heft jedes Jahrgangs noch vor dem Anfang des Jahrs, die weiteren regelmässig von drei zu drei Monaten ausgegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs (welcher nicht getrennt wird) beträgt n. 6 fl., 3 Thlr 18 ngr.

Für Inserate werden 4½ kr., 1¼ ngr. pr. Zeile, für Beilagen (400 in ⅛ oder ⅓ Bogen) 1 Thlr. berechnet.

Digitized by Google

I.

Der Pajonismus.

Ein Beitrag zur Beleuchtung der reformirten Dogmatik.

Von

Prof. Dr. Alex. Schweizer.

(Fortsetzung und Schluss.)

---

6. Die lutherische Beurtheilung

a) durch Val. Löscher.

Valentini Ernesti Loescheri Exercitatio theologica de Claudii Pajonii — ejusque sectatorum quos Pajonistas vocant doctrina et fatis. Lips. 1692. 12., ist als blos abgeleitete, grösstentheils von Jurieu und Leydecker entlehnte Darstellung des Pajonismus weniger wichtig; desto mehr aber interessant für Beleuchtung der Verhältnisse des lutherischen Standpunktes zu diesem reformirten Streite.

„Unter den vielen Neuerungen, die in diesem Zeitalter auftauchen, seien aus der jüngsten Literatur zwei Erscheinungen ihm aufgefallen aus leider gegnerischen Lagern. Im katholischen Frankreich breite Malebranche durch viele Schriften Pajons Hypothese aus nebst andern Meinungen in verändertem Gewande, wogegen Antoine Arnold seine Sätze eifrig verfechte; sodann zeige sich aus Peter Jurieu's und eines gewissen Papin Schriften, dass die Reformirten nicht weniger gespalten seien durch einen Streit, welchen Pajon begonnen. Diesen die pelagianische Lehre wiederherstellenden Pajonismus wolle er vorzüglich aus Schriften französischer Reformirter darstellen."

Digitized by Google

Nachdem nun die beiden Hauptsätze, die ontologische Läugnung des Konkurses der Vorsehung und die ökonomische des unmittelbaren Einwirkens des heil. Geistes neben dem Worte und den Umständen, welche durch den Verstand den Willen bewegen, aufgeführt sind, bemerkt Löscher, „unter den französischen Calvinisten scheine Pelagianisches verbreitet zu sein, namentlich durch des Cartesius Lehre von den angebornen Ideen. Gott wirke durch diesen angebornen Ideen entsprechende Objekte, welche er dem Verstand vorhalte; auch göttliche Dinge betreffend brauche er nur die angebornen Ideen zu erregen, so erkennen wir sie klar genug. Er errege sie nicht durch unmittelbare Wirkung, sondern durch Objekte, die nur mittelbar von Gott abhängen. Unsere Intelligenz verhalte sich dabei nicht blos passiv, sondern nehme kraft der angebornen Ideen die Objekte auf und schenke aus sich ihnen Glauben. Kein Theologe sollte die Einmischung cartesianischer Philosophie, selbst wenn diese in natürlichen Dingen eine berechtigte wäre, in Theologisches zulassen, während nun Hulsius die Philosophie gar über die Theologie stelle. Nichts anderes erstrebt die neue sogenannte theologia naturalis eines Hulsius, Toëll u. A., welche sagen, nichts sei wahr, was mit den angebornen Ideen und Gemeinbegriffen streite; geoffenbart könne zwar werden, was über der Fassungskraft der Vernunft liege, aber zustimmen können müsse die Vernunft doch, sogar beim Mysterium der Trinität." S. 39.

Diese direkte Ableitung des Pajonismus aus Cartesianischer Philosophie ist jedenfalls sehr gewagt, da die näher stehenden reformirten Gegner eine solche Abhängigkeit der Pajon'schen Lehre nicht andeuten, und wenigstens Pajon selbst die sogenannte ontologische Seite seiner Sätze nicht sonderlich hervorhebt. Er ist offenbar zunächst durch den Begriff unmittelbar physischer Gnadeneinwirkung gestossen worden und mehr vom Amyraldismus als von der Philosophie angeregt. Das nur moralische Einwirken, somit durch den Verstand auf den Willen, ist eine Ansicht, welche viel älter ist als Cartesius und von diesem ganz unabhängig schon durch Camero den Reformirten Frankreichs empfohlen war. Car-

Digitized by Google

tesius und Pajon suchen wohl, unabhängig von einander, Schwierigkeiten gewisser herrschender Ansichten zu beseitigen. Auf den lutherischen Theologen macht aber diese reformirt dogmatische Streitigkeit den Eindruck, unmittelbar aus der Philosophie zu stammen, und Pajon's Schüler mögen dann wirklich cartesianischen Einfluss erfahren haben.

Löscher findet weiter, „dass Pajon den heil. Geist von seinem Wort trenne, was freilich die Reformirten immer gethan hätten, da sie das äussere Wort nur Zeichen eines innern nennen." Dann stimmt er Pajon's reformirten Gegnern bei, „die Schrift wirke nicht blos moralische, sondern göttliche und spirituelle Gewissheit," protestirt aber gegen den reformirten Partikularismus und Determinismus, „diese Wirkung wirke keineswegs mit Nothwendigkeit, so dass der Mensch nicht mehr frei wäre, sie anzunehmen oder abzuweisen, wie die Reformirten alle meinen." „Wir sagen mit Calov, Hülsemann u. a. Lutheranern: seinem Wort ist Gott immer und überall machtvoll gegenwärtig, so dass die Schrift alles, was sie wirkt, mit göttlicher, von Gott abhängiger Kraft wirkt. Die gewirkte Gewissheit ist eine spirituelle, supernaturale, ja gänzlich göttliche, und lässt sich nicht erklären mittelst des Gegensatzes moralischer und physischer Gewissheit; sie wirkt hyperphysisch ohne alle Nothwendigkeit äussern Zwanges. S. 60. — Es ist gut lutherisch, wie den Logos in Christus völlig aufgehen zu lassen, so des heil. Geistes Eine Kraft völlig in's Wort Gottes; reformirt bleibt der trinitarische Logos auch nach der Vereinigung mit Christi menschlicher Natur zugleich im Himmel, ebenso des heil. Geistes Kraft und Einwirkung auch ausser der Schrift vorhanden, obwohl auch mit dieser geeint.

„Es sei ganz reformirt, dass die wirksame Gnade eine doppelte sei, eine äussere und innere, jene objektiv auftretend in der Verbindung des Wortes, Zureden, Tadel, Drohungen, Verheissungen u. s. w.; diese aber unmittelbar aus Gott hervorwirkend, das Herz treffend, die Erkenntniss erleuchtend, den Willen lenkend, die Affekte unterwerfend. Daraus schliessen nun die Pajonisten, das Zeugniss des heil.

Digitized by Google

Geistes sei nichts anderes als die innere wirksame Einwirkung der heil. Schrift, wie schon Amyraut theses Salmur. de testimonio sp. si. gelehrt, obwohl er weniger heraussagt, dass dieses eine nur mittelbare Gnadenwirkung sei. Widerlegt hat ihn, ohne ihn zu nennen, Louis Le Blanc zu Sedan: Thes. de autorit. script. part. III. §. 9. Der heil. Geist müsse uns erleuchten, das in der Schrift leuchtende Licht zu sehen, und mache dadurch uns gläubig mittelst einer alle Beweise und Gründe übersteigenden Kraft. — Wir Lutheraner aber, um nicht remonstrantisch zu scheinen, unterscheiden ein inneres, unmittelbares Zeugniss des heil. Geistes [1]) von einem äussern mittelbaren. Das äussere sind die kräftigen Eigenschaften der Schrift, Alter, Majestät der Sprache, Harmonie, Erfüllung von Weissagungen und innere Majestät und Kraft der Schrift. Das alles nennen wir mittelbares Zeugniss, da es abgeleitet und abhängig vom innern erst Glauben wirkt. Das unmittelbare innere Zeugniss des heil. Geistes ist die Autorität des sich offenbarenden und bezeugenden Gottes und wirkt göttliche Ueberzeugung des Gewissens." S. 76.

„Nach diesen Vorhallen des Pajonismus betreten wir das Hauptstück selbst von Gottes Wirkungen [2]). Mit dem unmittelbaren Einwirken, urtheilt Gerhard, wird die Allmacht selbst geläugnet. Die Pajonisten sagen, Gott sei Urheber der Weltmaschine und habe ihr die Bewegungen aufgedrückt, welche bis an's Weltende fortdauern und durch welche auch die rationalen Instrumente bewegt werden, ohne alle weitere unmittelbare Einwirkung Gottes. Von einem Konkurs könne nur die Rede sein, wenn man die fortdauernde Urbewegung darunter verstehe. Papin beruft sich auf Durandus im 14. Jahrhundert, der auch jeden göttlichen Konkurs zu den zweiten Ursachen läugnete, und auf andere Lehrer des 14. und 15. Jahrhunderts, Wittich (der Cartesianer) stimmt bei; wir

1) Immerhin ein in die Schrift gesenktes.

2) Vielmehr ist die bisherige Frage das Wesen des Pajonismus, die Beseitigung des unmittelbaren Konkurses der Vorsehung aber die Vorhalle.

Digitized by Google

aber und die orthodoxen Calvinisten behaupten, dass die geschöpfliche Ursache unmittelbar von Gott abhängig sei. Die pajonistische Ansicht beruft sich auf den Beweis des Durandus, es gebe keinen Grund für Annahme des Konkurses, der überflüssig sei. Pajon lässt alles Geschehende vom ursprünglichen Stoss auf die Weltmaschine herstammen. Die Pajonisten meinen, dass die Lehre vom Konkurs nur der Philosophie angehöre, also in der Theologie nicht heimisch sei, wie schon Heinrich Alting gemeint, der Konkurs der Vorsehung zum menschlichen Willen sei ein philosophisches Problem theol. probl. I. 29. Vielmehr ist dieses eine Schriftlehre" S. 102.

„In der Anthropologie überschätzen sie die Kräfte des verderbten Menschen, mildern die Erbsünde, da die Sünde nur in der Intelligenz sitzen soll und der Wille fähig sei, dieser zu folgen, ganz cartesianisch, da Cartesius den freien Willen als am meisten Gott ebenbildlich ansieht [1]). Die Calvinisten sind hier getheilt, indem einige dem Verstand die Herrschaft über den Willen zuschreiben, wie Jacobus Capellus, bald umgekehrt, wie Jurieu, bald beides kombiniren, wie Petr. Molinäus, bald jedes frei vom andern setzen, wie Burmann. Wir lassen, da beiden keine Freiheit einwohnt, keinen über den andern herrschen. — Als nun im Verstand sitzend nennen sie die Erbsünde ein blos moralisches Uebel, kein natürliches; so schon Josua Placäus de lapsu Adami §. 31., während H. Alting sie ein physisches nennt, wie auch Jurieu und wir ebenfalls. Die Sinnlichkeit sei daher nicht verderbt" S. 127.

„Betreffend die Bekehrung habe der Mensch Kraft genug, die Objekte des göttlichen Wortes in sich aufzunehmen, die Impotenz werde durch den Inhalt der Schrift gehoben, ohne unmittelbaren Konkurs Gottes. Die rationale Seele könne nur durch rationale Eindrücke bewegt werden, durch's Vorhalten von Objekten, welches sich einleuchtend erweise. Eine

1) Wir haben gesehen, dass diese schon von den Thomisten verfochtene Ansicht nicht durch Cartesius an Pajon gekommen.

Digitized by Google

offenbar semipelagianische Lehre. Wir lassen diesen Streit über moralische und physische Einwirkung dahingestellt, da wir eine übernatürliche uns denken. Wir geben nicht zu, dass auf die Seele sich nur durch moralische Mittel einwirken lasse, da Gott es oft ausserordentlich thut. Wohl aber nimmt Gott in der Regel Rücksicht auf die menschliche Intelligenz und wirkt nicht durch blinden Stoss, sondern spirituell. Selnecker lehrt darüber sehr deutlich: erst komme die Gesetzespredigt, Alle der Verderbtheit überführend und verurtheilend, ja bis zur Verzweiflung erschreckend und Sehnsucht nach Erlösung weckend; dann wird Christus gezeigt als zu sich rufender Retter, und dieses verstärkt durch Sakramente, in der Meinung, dass wir nicht widerstehen sollen, weil es keine Bekehrung gibt, so lange der Mensch Gottes Wort widersteht. Beim Wort ist der heil. Geist immer ziehend und lehrend zum wahren Beifall und rechtfertigenden Glauben, wo wir der Zurechnung der Gerechtigkeit nur passiv gegenüber stehen; dann zum lebendigen Glauben, wo wir mitwirken".

„Betreffend die Prädestination weichen die Pajonisten von den übrigen Calvinisten ab, nur in der Art und Weise, wie sie sich verwirkliche; auch sie nennen die göttliche Gnade unwiderstehlich für Erwählte, aber das rühre nicht her von unmittelbarer Einwirkung des heil. Geistes ausser und neben der Wirksamkeit der Schrift, sondern nur von der letztern und den sie begünstigenden Umständen" S. 168.

Aus allem ergibt sich, dass die lutherische Theologie die ältere Lehrform von unmittelbarer Gnade festhält, ohne aber auf die Schwierigkeiten, welche der Pajonismus sucht und beseitigen will, einzutreten. Wie die reformirten Orthodoxen hält man den Begriff einer übernatürlichen Art von Einwirkung fest und weist damit die Zumuthung näherer Rechenschaft ab, denkt aber diese Gnade durchaus an das göttliche Wort geknüpft, so dass beiden gegenüber der Mensch annehmen oder widerstehen könne. Das letztere erschien den Reformirten als pelagianisch.

Digitized by Google

b) Die lutherische Darstellung bei Joh. Ernst Schubart und seinem Gegner.

Unbedeutende Berichterstattungen bei lutherischen Theologen übergehen wir, wie z. B. die in Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhauserausgabe Thl. III. cap. 18. §. 8. 9., welche flüchtig das Nöthigste aus Jurieu entlehnt hat; ebenso die immerhin bessere in Joh. Georg Walch's Einleitung in die Religionsstreitigkeiten — ausser der evang. lutherischen Kirche, Thl. III. p. 894—903 der mit Benutzung von Jurieu, Spanheim, Leydecker und der lutherischen Vorarbeiten von Grapius disputt. de controv. Pajonismi circa influxum verbi divini in convers. und in theologia recens controv. part. III. c. 2, und Löscher das Wesentliche zusammen gestellt hat. Auch Mosheim's Kirchengeschichte des N. T. Thl. IV. S. 439 (Ausgabe Heilbronn 1780) gibt eine kurze Darstellung des Pajonismus, und Schröckh in der Kirchengeschichte seit der Reform. Thl. VIII. S. 722 f.

Neue Aufmerksamkeit wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts unserm Gegenstande geschenkt, bei Gelegenheit eines verwandten Streits über die Wirksamkeit des heil. Geistes unter lutherischen Theologen. Joh. Ernst Schubarts Bedenken von dem Pajonismus, von neuem herausgegeben und mit einer Vorrede und nöthigen Anmerkungen versehen vom Verfasser des Helmstädtischen Pfingstprogramms von 1752. Danzig und Leipzig 1756.

Schubart in Helmstädt schrieb 1753 *de virtute verbi divini physica an morali, — de spiritu s. non concurrente* und ähnl. m., und gerieth darüber in Streit mit einem Kollegen, Ernst August Bertling, welcher dann durch Versetzung nach Danzig Ruhe suchte. Schubart, pajonistischer Lehren verdächtigt, fand sich veranlasst, sein Bedenken vom Pajonismus herauszugeben, und sein Gegner liess es wieder abdrucken mit gegnerischer Vorrede und Anmerkungen.

Diese, einer lutherischen Streitigkeit dienenden Arbeiten sind nicht eben rein objektive Darstellungen des Pajonismus, der herbeigezogen wurde nur als Mittel für nähere Zwecke;

Digitized by Google

wohl aber verdeutlichen sie die Stellung der lutherischen Theologie zu der reformirten Kontroverse. Der lutherische Streit hatte schon einen andern Ausgangspunkt, die Lehre von der heil. Schrift, ob diese nur kraft der göttlich eingegebenen Lehren u. s. w. wirke oder zugleich eine höhere Kraft des heil. Geistes, der seinem Wesen nach gegenwärtig wäre, mitwirke, nämlich zugleich und in Eines mit jenen Ueberzeugungsgründen [1]). Jenes behaupte Schubert, dieses sein Gegner und die Kirche. Schubert will das nicht an sich kommen lassen, und stellt darum den Pajonismus dar. Es genügt ihm, aus Spanheim zu schöpfen, während die Anmerkungen des Gegners aus dem einlässlichern Jurieu mit Berücksichtigung der diesem antwortenden pajonistischen Schrift Papins Essais de la theologie sur la providence et la grace (p. 43) genaueres geben. Der die Orthodoxie des Lutherthums verfechtende Anmerker stellt die Frage so dar: „wo das göttliche Wort wirkt sind zwei Kräfte, eine objektive des Inhalts und eine subjektive unmittelbare des heil. Geistes, die sich wie Eine Kraft vereinigen. Nur die erstere anerkennen, ist pelagianisch, nur die letztere, ist fanatisch. Dass beide an sich getrennt seien, und nur im Gebrauch sich vereinigen, ist die Meinung, welche man dem Pastor Rathmann zuschrieb. Unsere evangelisch lutherische Kirche gehet die wahre Mittelstrasse, die heil. Schrift habe nur Eine Kraft, aber so, dass zwei in ihr genau verbunden seien; die Schrift habe eine objektive Kraft in den deutlichen Kennzeichen ihrer Göttlichkeit, und gebe dadurch alle Gewissheit, dass sie Gottes Werk sei; dann habe sie aber auch noch diejenige Kraft, welche sonst Gottes Kraft selbst ist, aber aus freiem, willkürlichem Willen Gottes auf immerdar mit der Schrift ist verbunden worden, in und ausser dem Gebrauch“ [2]). S. 56 f.

1) A. a. O. Vorrede S. 14.

2) Ganz wie der Logos mit Christus. Schneckenburger, zur kirchl. Christologie, Pforzheim 1848 S. 32 f. meine reform. Dogmatik II. S. 295 f. Ueber Rathmann vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie.

Digitized by Google

„Die Reformirten aber lassen beide Kräfte als verschiedene nur zugleich neben einander wirken und zwar die subjektive nur auf die Erwählten. Weiter fragt sich, wie die Wirkung zu Stande komme. Es soll das Uebel in uns gehoben werden, der Mensch hat aber hiezu keine Kraft noch freien Willen. Einige lehren nun, die göttliche Kraft wirke so stark, dass sie, wie vorher die Sünde, nothwendig ihre Wirkung gewinne. Andere, die Kraft Gottes hebe nur die Knechtschaft auf und gebe dem Menschen so viel Freiheit als er brauche, um entweder das Gute zu wählen oder mit der alten Natur das Böse. Jenes ist reformirte, dieses lutherische Lehre. Die Reformirten lehren, wie wir eine mit dem Wort verbundene göttliche Kraft, eine mit der objektiven verknüpfte subjektive; aber ihre Lehre von absoluter Erwählung Einiger und Verwerfung der Uebrigen, führt sie auf eine zwingende (!) Gnade, die nothwendig, wen sie berührt, bekehre, unwiderstehlich, — die aber Vielen niemals nahe. Somit hat Gottes Wort seine bekehrende Kraft gar nicht immer und überall an sich, und man musste wider Pajon eine ganz vom Worte verschiedene unmittelbare Kraft des heil. Geistes behaupten“ S. 57.

Diess ist also das lutherische Urtheil, den Pajonismus verwerfend, mit den orthodox Reformirten die unmittelbare Gnade oder subjektive Einwirkung des heil. Geistes festhaltend, wobei aber theils die Partikularität dieser Gnade nur für die Erwählten, damit deren nothwendig durchdringender Charakter abgewiesen und dem Menschen die Kraft, anzunehmen oder zu verschmähen, zugeschrieben wird; theils dann diese unmittelbare Gnade mit der Schrift in Eine Kraft verschmolzen sein soll, so dass wo immer das Schriftwort, da auch, selbst ausser dem Gebrauche, diese Kraft des heil. Geistes mit darin sei. Den Reformirten blieb immer das Bedenken gegen die lutherische Lehre, dass sie eine Art Semipelagianismus sei. Zudem der heil. Geist zwar nöthig wäre, unser Unvermögen zu brechen, aber blos die Wahlfreiheit zur Annahme oder Verwerfung des Gotteswortes herstellen soll: steht der wichtigste Entscheid ja beim Menschen selbst und Gott hätte nur

Digitized by Google

das Zu- oder Vorhersehen. Ferner, wenn Gott, ob auch rein willkürlich, wie Mosheim sagt, den heil. Geist mit der eigentlich ganz aparten Kraft der heil. Schrift für immer verknüpft hat: so könne ja der natürliche Mensch aus eigenem Vermögen die Schrift vornehmen und den an sie geknüpften heil. Geist in Thätigkeit treten machen, ähnlich wie er Christi Leib im Brod des Abendmahls essen könne.

Es lässt sich nicht verkennen, dass man über unsern Punkt ganz paralleles aufstellt, wie über Christi Person und die Sakramente. Wie des heil. Geistes Kraft mit dem Schriftwort geeint ist, so der Logos mit Christi menschlicher Natur, so der Leib und das Blut Christi in, mit und unter dem Brod und Wein, nur dass diese sacramentliche Einigung den ausser ihr existirenden Leib Christi nicht absorbirt. Ob sich Christus mittheile leibhaftig den Elementen oder nur dem Akte der Abendmahlshandlung, ist parallel der Frage, ob des heil. Geistes Kraft und Wort an sich eingegangen sei oder nur in dem Moment des Gebrauchs, wie Rathmann bei stärkerer Trennung von äusserem und innerem Wort, die den Vorwurf des Calvinismus erregte, gewollt hat. So lange man in der lutherischen Theologie diese Rathmann'sche Ansicht zurückweist, wird man auch schwerlich die Melanchthon'sche Abendmahlslehre der eigentlich lutherischen vorziehen, da diese Fragen unter sich zusammenhängen und nicht isolirt von einander entschieden werden können.

Die reformirte Orthodoxie hat hingegen überall die Unterscheidung stärker betont, wie zwischen Christi göttlicher und menschlicher Natur, so zwischen Sache und Elementen im Abendmahl und zwischen Gnadeneinwirkung des heil. Geistes und Wirkung des Wortes. Ja diese Richtung erstreckt sich durch alle irgend analogen Gegensätze, wie: sichtbare und unsichtbare Kirche, Entstehung theils des Leibes theils der Seele; auch Gott und Kreatur werden in schroffer Weise unterschieden, und in der Menschheit selbst die Erwählten und die Verworfenen. Man irrt schwerlich, wenn man diese Neigung zur Betonung der Gegensätze aus der antipaganistischen Tendenz der Reformirten begreift, welche die Herr-

Digitized by Google

lichkeit Gottes sorgfältig von allem frei hält, was Kreatürliches in sie einmischen könnte; die lutherische Neigung hingegen zum Betonen der Einheit des Verschiedenen aus der antijudaistischen Richtung; so dass beide Typen des Protestantismus einander ergänzen und berichtigen, in welcher Einsicht die Union, d. h. gegenseitige brüderliche Anerkennung und positive Duldung begründet ist.

7. Ableitung des Pajonismus aus der innern Entwicklung der reformirten Dogmatik.

a) Die Anfänge dieser Lehre bei Joh. Camero.

Den Pajonismus aus philosophischen Schulen abzuleiten, ist, bei dem Mangel an historischen Beweisen, um so unnöthiger, als er ganz einfach als die weitere Ausbildung viel älterer reformirt theologischer Ideen sich erkennen lässt. Im Zusammenhang mit dem arminianischen Schisma, welches im Anfang des 17. Jahrhunderts entstanden, durch die Synode zu Dordrecht 1618 auf 1619 vollends fixirt worden ist, sind die dogmatischen Streitigkeiten der französischen Calvinisten des ganzen Jahrhunderts. Gerade hier war durch oft fanatisch geführte Bürger- und Religionskriege der Calvinismus zur schroffsten Ausbildung geneigt worden, daher denn namentlich Franzosen wie Rivetus, Jurius u. A. die kontraremonstrantische Partei in Holland verstärkt haben. Der durch Verstossung der arminianischen Lehre vollends verschärfte Calvinismus musste aber doch ruhigere Theologen durch einzelne Lehrstücke in Verlegenheit setzen, zumal in Frankreich, wo von gewandten sowohl jesuitischen als jansenistischen Katholiken die Härten des Systems fort und fort angegriffen wurden. Nachweislich ist auf diesem Wege der von jedem fanatischen Element durchaus freie Amyraut durch die Einsicht, wie schwer es sei, den calvinischen Partikularismus der absoluten Gnadenwahl zu vertheidigen auf seinen hypothetischen Universalismus geführt worden, nicht etwa zur Beseitigung des Partikularismus, sondern um ihn mittelst des hinzugenommenen idealen Universalismus leichter vertheidigen zu können. Auch Pajon erscheint durchaus frei von jedem re-

Digitized by Google

formirten Fanatismus, der einem Chamier und wohl auch einem Petr. Molinäus nicht ganz abgesprochen werden kann. Nur hat Pajon weniger die schroffe Partikularität als die gewaltsam scheinende Unwiderstehlichkeit der Gnade zu schaffen gemacht, auch wieder ein viel angegriffener und verspotteter Punkt sowohl in den Schriften eines Bossuet und anderer katholischer Polemiker, als auch der arminianisch gesinnten Theologen Hollands.

Ohne Zweifel ist aber, sei die Veranlassung welche sie wolle, gewesen, der innerste Keim zu Pajon's besonderer Lehre die Ansicht, dass der Wille der Erkenntniss folge, somit Sünde wie Bekehrung vom Verstande aus beginne, eine Ansicht, die schon sein Lehrer Amyraut entschieden verfochten hatte, und die von dessen Lehrer Joh. Camero zuerst unter den Reformirten Frankreichs, namentlich unter den Theologen von Saumur, verbreitet worden ist. Camero, ein geborner Schottländer, merkwürdiger Weise der Lehre vom passiven Gehorsam in Frankreich zum Opfer geworden, verdient unsere Aufmerksamkeit, da die amyraldistischen und pajonistischen Fragen von ihm angeregt waren.

Johannes Camero [1]), geboren 1579 zu Glascow, begab sich nach absolvirten philologischen und philosophischen Studien 1600 nach Bordeaux, wo seine Gewandtheit im Lateinischen und Griechischen Aufsehen erregte und ihm verschiedene Anstellungen verschaffte, auch eine philosophische Professur in Sedan. Die Gemeinde zu Bordeaux liess ihn dann Theologie studiren, der er vier Jahre lang in Paris, Genf und Heidelberg oblag. Dafür diente er zehn Jahre von 1608 der Gemeinde zu Bordeaux als Pfarrer, bis er als Nachfolger des nach Holland zurückgekehrten bekannten Gomarus Professor der Theologie in Saumur wurde. Bald nachher hielt er die Konferenz mit dem arminianisch gewordenen, darum entfernten Tilenus, Professor der Theologie in Sedan über das Verhältniss der Gnade und des menschlichen Willens, worüber seine Darstellung zu Leyden 1621 erschienen ist. Schon 1620

1) Bayle, Lexicon art. Camero.

wurde unter den religiösen Kriegswirren die Akademie Saumur fast zerstört und Camero zog sich nach Paris, dann nach London zurück, musste von Jakob I. eine Anstellung in Glascow annehmen, kehrte aber schon nach einjähriger Amtsführung in das ihm lieb gewordene Frankreich zurück. Er hielt Privatvorlesungen zu Saumur, da der Hof ihm, wie seinem Landsmann Primrose, öffentliche Vorträge verboten hatte, wurde aber doch 1624 als Professor in Montauban angestellt. Offen gegen die den Bürgerkrieg betreibende fanatische Parthei auftretend, wurde er von einem zelotischen Menschen so arg misshandelt, dass er 1625, erst 46 Jahre alt an den Folgen gestorben ist. Die Nationalsynode, welche ihm selbst einmal eine beträchtliche Summe gespendet [1]), setzte seinen Kindern eine Pension aus, und sorgte für Vollendung der Ausgabe seiner Werke.

Hin und wieder hatte er durch ungewöhnliche theologische Meinungen Anstoss gegeben. An der Nationalsynode zu Touneins 1614 war er nicht dahin zu bringen, den Artikel von der Rechtfertigung in der gewöhnlichen Fassung zu unterschreiben; man erlangte nur das Versprechen, dass er seine abweichende Meinung nicht verbreiten wolle. Von Jugend auf zeigte er Vorliebe für die Philosophie des Ramus. An L. Cappellus schrieb er, in der reformirten Kirche sei noch Vieles neu zu reformiren, aber die Zeit dazu noch nicht gekommen, man dürfe selbst in der Lehre kaum abweichen, *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι σύλοι,* ohne verfolgt zu werden. Gerade seine Stellung als Geistlicher, die er hoch schätzte, sie erschien ihm als ein Hinderniss, wesswegen er der Wahrheit weniger treu sein könne, sagt von ihm ein gewesener, zum Katholicismus übergetretener Freund. In der Exegese widersprach er gerne den Auslegungen von Beza, auch hatte er schon als Proponent in Heidelberg Thesen *de tribus foederibus* aufgestellt, abweichend von der üblichen Annahme nur zweier Bündnisse. Von ihm hat Amyraut mit seinen Kollegen Cappellus und Placäus die Lehre *de gratia universali,* so wie

1) Aymon toutes les Synodes nationaux II. S. 285.

die Ansicht, dass der Wille dem Verstand folge. Er war kein Freund vom Bücherschreiben, man musste seine Schriften ihm abnöthigen. Die „theolog. Vorlesungen über wichtige Gegenstände der Theologie" 3 Thle in 4. hat sein Schüler L. Cappellus zu Saumur 1626 drucken lassen, und sind später in Genf, von Spanheim besorgt, wieder erschienen mit beigefügten *Miscellaneis*. Auch liess Cappellus das *Myrotheticum evangelicum* drucken.

Seine besondern dogmatischen Ansichten waren die Beistimmung zur Lehre Piscator's, dass der aktive Gehorsam Christi zur stellvertretenden Genugthuung nicht mit gehöre, welche Ansicht von der Nationalsynode zu Chap 1603 und La Rochelle 1607 missbilligt wurde; eben darum wollte er die der Nationalsynode zu Tonneins 1614 gegebene Erklärung von der Rechtfertigung, weil beide Arten des Gehorsams Christi herbeigezogen, die Ausschliessung des positiven aber ausdrücklich untersagt war, nicht unterschreiben [1]).

b) Verhältniss der arminianischen Lehre zu den Keimen des Pajonismus bei Camero.

Camero gab eine Defensio de gratia et libero arbitrio, opposita libello, cui titulus est Epistola viri docti ad amicum, in qua expenditur sententia Jo. Cameronis. Salm. 1624 heraus, welche wir benutzen.

Hier lehrt er zuerst ganz orthodox: „Im Stand der Sünde sei Erkenntniss und Wille ganz verderbt, und zwar als Erbsünde von Natur. Keine menschliche Hülfe kann das beseitigen oder mindern, da zur angebornen Verderbtheit die Gewohnheit des Sündigens hinzukommt. Einzig die Wirksamkeit des heil. Geistes kann uns helfen, und zwar ist diese Gnade keine Allen gemeine, sondern eine besondere, von ausdauernden Kraft, so dass wer sie bekommt, nicht wieder aus dem Heil herausfallen kann. Sie wirkt auf Erkenntniss und Willen, und zwar durch reale Bewegung, nicht durch blosses Vorhalten des Heilsobjektes, das wir ja nur verschmähen würden; sondern von unaussprechlicher Kraft des heiligen Gei-

1) Aymon II. S. 13.

stes wird die Seele so afficirt, dass sie das wahrhaft Gute ergreift."

Die Art und Weise aber, wie dieser Vorgang näher erklärt wird, weicht von der gewöhnlichen Vorstellung ab. „Zuerst erkennt die Seele das wahrhaft Gute, dann liebt sie es und folgt ihm. Diess in Folge einer mächtigen, unbesiegbaren göttlichen Einwirkung, die daher Belebung eines Todten heisse. Wie von Natur Verstand und Wille so verknüpft sind, dass der Wille von der Erkenntniss abhängt: so bringt die Erneuerung der Erkenntniss dann die des Willens hervor. Gottes Einwirkung bleibt also nicht haften im Erkennen, sondern dringt bis in den Willen vor, so dass jenes zu diesem wie Ursache zur Wirkung sich verhält."

Diess nun ist der Keim, welchen Amyraut und Pajon weiter entwickelt haben.

Der anonyme Gelehrte, gegen dessen Epistel Camero die Vertheidigung schrieb, repräsentirt uns auf scharfsinnige und tüchtige Weise, was gegen Camero sowohl als später gegen Amyraut und Pajon von arminianischem Standpunkte einzuwenden war. Theils sei diese neue Richtung eine innerhalb dordrechtisch reformirter Kirche unstatthafte, entweder eine unnütze Halbheit, oder dann müsse man rundweg zu den Arminianern treten; theils sei jedenfalls, wie die orthodoxe, so jede andere Gestaltung des Determinismus, in sich selbst unhaltbar. Sonderbar handeln diejenigen, welche Calvins Lehre verwerfend Camerons Ansichten zu Hilfe nahmen; denn Camero halte ja so fest als Calvin an der verhängnissvollen Nothwendigkeit alles Geschehens. Nach ihm folge der Wille immer dem Verstande, und nur dieses sei seine Freiheit. Verderbniss des Willens folge nur aus fehlendem richtigem Urtheil des Verstandes, und Erleuchtung des Verstandes genüge zur Bekehrung, diess aber leiste die Gnade nur den Einen. Schrift und Bekenntnisse der Kirche aber reden von neuen Qualitäten, die dem Willen eingegossen werden; also geschieht diess nicht blos durch Belehrung von Aussen her und nur moralische Ueberredung, wie Camero will, der ausdrücklich sagt, die Determinirung des Willens sei keine physische, sondern eine ethische von Urtheil und Gründen abhängige. Also

Digitized by Google

sind im Willen Qualitäten wie Heiligkeit und Gerechtigkeit bei Adams Sünde nicht verloren gegangen, der Wille wird nicht in sich verderbt, sondern nur die verdunkelte Einsicht schadet ihm, und Gott hat nun diese zu erhalten. Die Synode von Dordrecht aber verwirft diess, weil blos moralischer Ueberredung gegenüber unser Wille freien Entscheid hätte, während er vielmehr Gutes nur verwerfen könne; daher sei eine Umgestaltung des Willens selbst nöthig. Camero ist also in die Lehre des Pelagius verirrt, dessen *ad scientiam nos habere gratiam Christi, ad caritatem non habere,* verdammt worden ist. Daneben ist Camero wie Calvin, manichäisch gesinnt oder prädestinatianisch, indem das Böse wie das Gute für nothwendig erklären, manichäisch ist, nur dass jene, was noch schlimmer ist, das Böse auch von Gott, nicht von einem Gegengott ableiten. Camero räumt dem Willen nicht einmal die Freiheit ein, Gottes Ruf zu widerstehen oder nicht zu widerstehen."

„Freilich lehnt Camero den Vorwurf des Pelagianismus ab, indem er ja zur Beredung *(suasio)* die Ueberzeugung *(persuasio moralis)* nöthig erkläre, welche letztere nur für Erwählte hinzukomme. Aber woher soll sie kommen, da ja Einerlei vorgehaltene Gründe nicht bald an sich stärker, bald schwächer sein können, und da ja unsere Empfänglichkeit im natürlichen Menschen überall Null sein soll? Dieselben Gründe sollten doch bei gleich beschaffenen Subjekten gleiche Wirkung üben. Ist nun die Wirkung doch eine ungleiche, so bleibt nichts übrig als zwei Annahmen, entweder die, dass die Ueberzeugung der Seele einen besonderen Eindruck der überwindenden Gründe beibringe, oder dass die Art des Vortragens den letztern eine bald günstige, bald ungünstige sei. (Der pajon'sche Ausweg!) Beides widerspricht aber den Grundsätzen Cameron's; denn ein zu den beredenden Gründen erst hinzukommender überzeugender Eindruck müsste etwas physisches sein; wäre er moralisch, so müsste er aus Gründen herkommen. Soll aber eine Disposition für die Gründe in dem Einen gewirkt werden, so wäre auch dieses nur physisch möglich, nicht moralisch."

Digitized by Google

„Es folgt also aus seinen Ansichten, dass einzig die objective Offenbarung des göttlichen Willens zur Bekehrung erforderlich sei und wirke, ohne eine hinzukommende innere, subjective Gnade; das aber ist die pelagianische Lehre."

Hier sehen wir in schon vor 1624 veröffentlichter Schrift, wie bestimmt ein arminianischer Gegner das, was nachher als Pajonismus auftrat, als die nothwendige Consequenz der Ansichten Cameron's aufgezeigt hat; wie wenig man somit berechtigt ist, den Pajonismus aus der Philosophie des Cartesius wesentlich abzuleiten, der im gleichen Jahre und in der gleichen Landschaft mit Amyraut geboren, damals noch gar nicht aufgetreten war. Gerne hören wir weiter des Arminianers Urtheil über Camero, da es zugleich das Urtheil über den Pajonismus in sich schliesst.

„Die Lehre der Dordrechter Synode hat solche Ansichten verdammt, ich frage aber, da jene mir nicht, wie diesen orthodox Reformirten, eine Autorität ist, ob Camero etwa doch Recht habe. Vielmehr ist seine Lehre falsch und gefährlich; denn ist die Natur des Willens diese, immer vom Urtheil der Erkenntniss bestimmt zu werden, so gibt es gar keine strafwürdige Sünde. Im Akt des vom Willen unabhängigen Erkennens und Urtheilens kann Sündliches nicht liegen; denn moralisch verschuldet wäre ein Urtheil und Irrthum nur, wenn es gewollt ist; Camero aber lässt den Willen hier gar nicht mitwirken. Der Irrthum muss also herrühren aus unüberwindlichem Defect, liege er nun im Erkenntnissvermögen, oder im Object, oder in den Medien, oder sonst wo. Die Sünde müsste also ein physisches Uebel sein, was Camero doch sehr bestimmt verwirft und Manichäismus nennt. Freilich sagt er, das verderbte Urtheilen der Vernunft und die ihm folgende Verderbtheit des Willens sei von Adams erster Sünde her, darum verschuldet und strafbar. Aber was hilft uns diese Ausrede, da ja Adams Sünde selbst analog aus Mangel an Einsicht zu erklären ist, wie wir eben gesehen, somit selbst keine strafbare sein würde. Auch in Adam folgte ja der Wille der Einsicht, und wenn diese irrte, so war es, weil ohne Einfluss vom Willen her, darum nicht strafbar.

Digitized by Google

Hatte überdiess Adam ein übernatürliches Licht, so begreift man gar nicht, wie er irren und dann sündigen konnte. Sagt man aber, Gott habe dem Adam dieses Licht entzogen, so schiebt man alle Schuld auf Gott. Soll es aber der Teufel gethan haben, so wäre der Mensch strafbar, nur wenn es bei ihm gestanden hätte, die Entziehung des Lichts zu hindern. Das aber kann der rein passive, aufnehmende Verstand nicht, da er gar nichts thun kann; ein Wille aber, der nur vom Verstand geleitet wird, kann es auch nicht."

„Wenn es keine strafbare Sünde gäbe, so auch keine belohnenswerthe Tugend. Gott allein soll ja das Licht wieder eingiessen in unsern Verstand, der Wille aber nichts anders können, als der Einsicht folgen. So verderblich und falsch ist diese Lehre. Was sollen Verbote und Gebote, Drohungen und Verheissungen; wenn Wollen und Nichtwollen gar nicht frei sind?"

„Jene berufen sich auf Gott, der auch nothwendig und zugleich frei das Gute thue. Allein diese Berufung ist unstatthaft. Gott kennt und thut das Gute einfach nur, weil es das Gute ist; wir aber stehen unter dem Gesetz, welches unter Verheissung und Drohung das Gute uns thun heisst, das Böse untersagt. Ein Wesen, das gut ist von Natur, kann Böses nicht thun, sondern nur Gutes, steht aber nicht im Gehorsam eines Gesetzes; thut das Gute nicht in dem Sinn freiwillig, dass es auch Böses thun und wollen könnte; wohl aber kann es dieses oder jenes Gute frei wollen. Wer hingegen das Gute thut aus Gehorsam gegen das Gesetz, der ist nicht von Natur nur gut, noch blos frei im Auswählen dieses oder jenes Guten, sondern er muss das Gute auch gar nicht, muss auch das Gegentheil thun können."

„Man beruft sich weiter auf Christus. Aber wenn er, der gehorsam war, nicht auch ungehorsam hätte sein können, so ist sein Gehorsam nicht wirklich ein Gehorsam. Christi Gehorsam ist anderer Art, er gehorchte dem Vater nicht eigentlich wegen des Befehls, wie ein Untergebener dem Gesetz, wie wir, sondern als einer, der aus eigenem Antrieb eine ehrenvolle Gesandtschaft auf sich genommen. Betrachten wir Christus, wie

Digitized by Google

er als Mensch doch auch drohenden und verheissenden Befehl hatte: so musste er hier auch übertreten können; denn das sündigen können widerspricht seiner menschlichen Natur so wenig, als das elend sein können. Es genügte, dass er nicht sündigte, wenn er aber gar nicht sündigen konnte, so schiene er nicht unserer Natur zu sein, noch wäre er für uns ein Vorbild; ja unser Gehorsam wäre vorzüglicher als der seinige, der nur ein nothwendiger wäre. Aber wie konnte er dann versucht werden vom Satan, einer Stärkung bedürfen in Gethsemane? Dass er sündigen konnte, entzieht ihm also nichts, erhöht nur seinen Werth."

„Quelle dieser verderblichen Lehre ist die Beseitigung der wirklichen Freiheit des Willens, deren Folge die manichäische Verwandlung von Tugend und Laster in etwas Physisches. Der Wille muss, wenn alle Bedingungen zum Handeln gegeben sind, wollen oder nicht wollen, muss nach entstandenem Urtheil des Verstandes, dennoch auch nicht wollen und anders wollen können. Diese Freiheit hebt auf, wer dem Willen blos Spontaneität *(lubentia)* zuschreibt, die ja auch statt hat beim nothwendigen Handeln. Der Wille kann statt verständiger Einsicht auch thierischem Affecte folgen.

„Camero sagt: wenn der Wille nicht vom Urtheil des Verstandes bestimmt würde, so könnte er Uebles *(malum)* als solches begehren, würde das ergreifen, was der Verstand als Uebel taxirt; denn der Wille selbst schätzt für sich nichts, da das Urtheilen Sache der Intelligenz ist. — Ich antworte: schätzt der Wille nichts, so kann er sich auch zu nichts Ueblem als solchem bewegen, denn ihm erschiene gar nichts als Uebel oder als Gut. So abstrakt trenne ich Erkennen und Wollen nicht, da derselbe Mensch das Subject beider Thätigkeiten ist. Er nimmt ein Urtheil in sich auf, dieses Erkenntnissvermögen bestimmt sich, ihm zu folgen oder auch nicht zu folgen durchs Willensvermögen. Also rennt der Wille nicht blind vorwärts, wenn die Einsicht dem wollenden Subject selbst angehört. Nie will man das Uebel als Uebel, alles was man will, begehrt man als ein Gut."

„Weiter sagt Camero, wenn es beim Willen stände, bei-

Digitized by Google

zustimmen oder nicht, so würde der beste Theil der göttlichen Vorsehung aufgehoben. Ich antworte: hat Gott den menschlichen Willen frei gewollt, so fällt seine Bestimmung gar nicht unter die Aktionen der Vorsehung, die des Geschaffenen Natur nicht zerstören will, freie Acte also sich selbst überlässt. Der Mensch ist dabei doch Gegenstand der Vorsehung. Erklären sie, alles Gute in uns sei Gottes Werk, böse aber handeln wir nur, wenn diese Einwirkung Gottes sich zurückzieht, dann aber nothwendig: so wird Gott doch Urheber der Sünde als der nothwendigen Folge des Zurückziehens. So wichtig ist die Lehre, dass wir frei seien in der Entwicklung zum Heil."

Scharfsinniger ist die reformirte Lehre, wie Orthodoxe und Camero, Amyraut und Pajon sie als deterministische aufgefasst haben, schwerlich je angegriffen worden als von diesem Anonymus, in welchem Camero einen Arminianer erkennen musste.

Camero antwortet im Wesentlichen Folgendes. „Meine Lehre kann der Synode von Dordrecht nicht widersprechen. Festus Hommius, welcher diese Synode so zu sagen leitete, schrieb 17. März 1620, dass er Frankreich Glück wünsche, mich als Nachfolger des Gornacus in Saumur angestellt zu haben; denn wenn meine Ansicht von moralischer Einwirkung bei der Bekehrung an Arminianisches anklänge, so zeige die nähere Erklärung, wie weit ich von diesem entfernt sei. Diess bezog sich auf meine Thesen und Vorlesungen. Meint man, dass ich nachher in der *Collatio cum Tileno* in Widerspruch mit der Synode getreten sei, so schreibt Hommius diese letztere Schrift betreffend 25. Juni 1622: „meine Schrift sei von der Facultät zu Leyden genau geprüft und in Druck gegeben worden; die Freude der Remonstranten, den gewesenen Professor von Sedan (Tilenus) auf ihre Seite gezogen zu haben, werde durch meine Schrift glücklich aufgehoben, die der Kirche grosse Dienste leiste."

„Meine Lehre lehrt auch, dass dem Willen neue Qualitäten eingegossen werden, und die Synode hat gar nicht verwehrt, diesen Akt erst aus der Erleuchtung des Verstandes

Digitized by Google

abzuleiten. Verwirft sie die moralische Ueberredung als blosse von aussen tönende Lehre, so meint sie diejenige Lehrvorhaltung, auf welche hin es nur beim Menschen stände, sich zu bekehren oder nicht zu bekehren. Meine moralische Ueberredung *(suasio)* aber ist eine kräftig wirksame *(efficax)*, und ich nenne sie nur eine so zu sagen moralische, weil sie von Urtheilen und Gründen abhangend wirksam ist und zwar sicher wirksam; wer sie eine physische nennt, meint eben dasselbe, nur möchte ich den Schein vermeiden als sei sie eine blinde, vernunftlose Bewegung. Die Semipelagianer lehren eine *suasio* mit ungewissem Erfolg, ich eine wirksame *persuasio*. Die Synode verwirft weiter die Lehre, als habe eine eingegossene Gerechtigkeit und Heiligkeit im Willen des Menschen bei der Schöpfung selbst nicht Statt gehabt, und sei beim Sündenfall folglich auch nicht verloren gegangen, als sei der Wille an sich nie verderbt worden, sondern nur in Folge von Verfinsterung des Verstandes und unordentlicher Affecte verderbt. Aber diese Missbilligung trifft nicht mich, sondern euch, die ihr einen von Natur gleichgewichtlichen Willen lehret, der sich selbst bestimme und dem weder Tugend noch Laster eingegossen werden können. Ich hingegen schreibe dem Adam diese Tugenden zu und erkläre nur, durch welches Mittel Gott ihm dieselben verliehen habe, nemlich durch Erleuchtung der Einsicht. Auch mir ist der Wille nicht blos gehemmt, sondern in sich selbst verderbt, nur nicht ohne Dazwischenkunft der Intelligenzverderbniss. Was die Synode lehrt, lehre ich auch und erkläre es nur auf eine von ihr offen gelassene Weise. Der Wille ist in sich, nur nicht von sich selbst her verderbt, eine Krankheit, herrührend von der andern. Ganz ebenso lehre ich von der Bekehrung, dass eine wirkliche Veränderung des Willens eintrete, aber vermittelt durch die Erleuchtung der Erkenntniss. Mit der Synode von Dordrecht gehe ich also einig."

„Meine Lehre ist darum keineswegs pelagianisch. Du meinst, die Leugnung einer innern, unmittelbaren Wirkung auf den Willen sei pelagianisch; dann aber seid gerade ihr ja pelagianisch. Ich lehre eine Wirkung, bei der unser Wille

Digitized by Google

nicht anders kann als sich bekehren, sei sie immerhin durch Erleuchtung des Verstandes vermittelt. Pelagius aber lehrt, der Mensch habe Gnade für's Erkennen, dagegen keine für die Liebe, blosse Erkenntniss sei genügend; aber diese Notiz von Vorschriften und Lehren wirkt eben keine *persuasio*, sagt Augustin."

„Dann soll ich manichäisch lehren, weil die Bekehrung nothwendig erfolge; als ob Augustin manichäisch lehrte; oder ich soll zu den Prädestinatianern gehören, deren Sekte wohl nie existirt hat. Ich leite nur, wie Augustin und Calvin, Alles was begegnet, auch Judas Verrath, nicht vom Zufall, sondern von der Vorsehung ab, die alles wollend, nichts wider Willen zulässt. — Das in den Geist fallende Licht habe ich nie ein moralisch wirkendes genannt rücksichtlich des Verstandes, sondern nur des Willens, auch für den Geist ist es aber nichts physisches, sondern etwas unaussprechliches. Du sagst, *persuasio* sei nur der Effect der *suasio*; so ists bei Menschen, nicht aber wo Gott wirkt, beide mittelst desselben Gegenstands, aber mit ungleicher Kraftverwendung. In der *persuasio* wirkt sie durchdringend, obgleich ich sie eine ethisch wirkende nenne, weil sie doch immer durch Gründe den Willen bewegt und sich an das Vernünftige in uns wendet. Dass der Wille vom Verstand abhange, sagen die grössten Denker, Plato, Cebes, die Stoiker, Aristoteles, viele Scholastiker, wie Thomas, dann Zwingli, Calvin, Bucer, Musculus, Ursinus. — Keineswegs sind alle Akte des Urtheilens nur physische, auch schlechte Gewöhnung und Verschlimmerung unserer Natur wirken mit, somit moralisch. Der Glaube selbst, folglich auch der Unglaube sind Akte des Erkennens, nicht des Willens, und doch moralische. Adams Irren war ein gewolltes, also sündliches, und wirkte unfehlbar Verderbniss des Willens."

Diese Vertheidigung Camerons wider arminianische Einwürfe gilt schon ganz dem, was Pajon dann gelehrt hat.

c) Entwicklung bei Amyraut.

Auch Amyraut, mit seinen berühmten Collegen, somit die ganze Fakultät zu Saumur, bekannte die Abhängigkeit des

Willens vom Verstande z. B. im Irenicum pag. 325. „Der Wille ist von Natur so eingerichtet, dass er der Führung der Intelligenz folgt; dass, wie Aristoteles sagt, im Willen Begehren und Meiden sich verhält wie in der Erkenntniss Bejahen und Verneinen“ [1]). In der These de fidei causa efficiente [2]) sagt er: „Da glauben nichts anderes ist als überzeugt sein von der Wahrheit einer Sache, so glauben wir aus keinem andern Grunde als nur weil wir die im Objekte strahlende Wahrheit hell erblicken.“

Amyraut hat schon sehr bestimmt den weitern Schritt gethan, von der Predigt als objectiver Gnade her die Bekehrung abzuleiten, dabei aber die empfänglich machende subjective Gnadenwirkung noch festhalten wollen. In der thesis de testimonio, quo spiritus s. scripturarum divinitatem in mentibus hominum obsignat (Syntagma thesium theolog. in acad. Salm. Ed. 2. I. pag. 125), sagt er: „Auf gewisse Weise unterscheiden wir die heilige Schrift von der in ihr enthaltenen Religion selbst. Kann etwas augenscheinlicher einleuchten, als dass jene Kraft des heiligen Geistes, durch deren Einwirkung wir zur Annahme der christlichen Religion gebracht werden, sich darin erweist, dass unsere Seelen *(mentes)*, von anerborener Unwissenheit und Nebel umhüllt, ein gewisses göttliches Licht in dem grossen Gegenstand sehen? Heisst doch dieser Gegenstand selbst Licht, Wahrheit, Lehre und Weisheit. Licht aber kann nicht anders aufgefasst werden als mit den Augen, Wahrheit, Lehre und Weisheit nicht anders als mit der Intelligenz, deren Verrichtung in uns keine andere ist, als Untersuchung des Wahren und Falschen und daraus sich ergebende Annahme und Erkenntniss. Daher heisst die unsern Geist afficirende Thätigkeit des heiligen Geistes Erleuchtung, Belehrung. Was gäbe es denn für eine Erleuchtung unseres Geistes, die nicht in Erkenntniss bestände, was für eine Belehrung, die nicht Begriffe der Wahrheit unserer Intelligenz aufdrückte, so dass wir darauf hin erkennen und

1) Vgl. meine Abhandlung über Amyraut S. 172 f.
2) Theses Salmurienses.

einsehen? Vorhergehen muss Unterscheidung, Urtheil, Erforschung und Bewährung. Bezeichnet all dieses eine *coeca, bruta, sui nescia persuasio*, oder nicht vielmehr jene aus Unterscheidung und Untersuchung entstandene? Also nicht blos durch die Autorität der Apostel wurde man zum Glauben vermocht, von deren Grund man ja zuerst sich überzeugen musste; sogar die Wunder musste man ja zuerst untersuchen und als solche erkennen. Die heilige Schrift wirkt also nur durch überzeugende Gründe, und von Gott erleuchtete Augen sehen diese ein. Das eben wird von den Katholiken nicht zugegeben, weil sonst jeder Christ die Gründe für Göttlichkeit der Schrift zu prüfen hätte."

Amyraut denkt sich also die Schrift als durch Gründe auf uns wirkend, und die Erleuchtung, deren wir bedürfen, um diese in ihr liegenden Gründe zu sehen, sind selbst vom Lichte gewirkt, welches in der Schrift enthalten ist. — Wir sehen, dass Pajon nur folgerichtig auf dem eingeschlagenen Wege weiter gegangen, und sicherlich mehr durch den Entwicklungsgang des reformirten Dogma, als durch philosophische Schulen auf seine Lehre geführt worden ist.

8. Ergebniss.

Die orthodoxe Lehre von einer unmittelbaren Gnadeneinwirkung des heiligen Geistes bei den Erwählten enthält Schwierigkeiten in sich, welche theils die völlige Verwerfung dieser Gnade durch die Arminianer, theils Versuche zu mildernden Erklärungen unter den kirchlichen Theologen selbst hervorgerufen haben. Als Allmachtswirkung, sicher und nothwendig durchdringende beschrieben, schien diese *gratia efficax, irresistibilis, potentissima, inamissibilis* eine *irrationalis et bruta*, ein *motus physicus* wie die Naturkraft vorgestellt werden zu müssen; da aber die Dordrechter Synode dieses ausdrücklich verneint, so konnten Versuche zu mildern Erklärungen erlaubt scheinen, und um so nöthiger, als Katholiken und Arminianer nicht aufhörten, diesen Begriff der Gnade ins ungünstigste Licht zu stellen, so wie auch die Lutheraner ihn wesentlich milderten.

Digitized by Google

Diess führte die um Saumur sich gruppirenden Theologen, welche jeden Schein vernunftlos physischer Allmachtswirkung aus der Gnade entfernen wollten, auf das Hervorheben des Erkenntnissvermögens als der im ganzen Seelenleben dominirenden und wichtigsten. Von Camero bis zu Pajon zeigt sich diese Idee als die leitende, daher die Gnade als eine in der Weise des Ethischen wirkende bezeichnet wird, eine moralische Einwirkung im Unterschiede von blos physischer und blinder Macht. Nur durch die Intelligenz lasse sich auf unsern Willen einwirken, da dieser immer der Erkenntniss folge, und dieser unserer Natur gemäss wirke auch der heilige Geist bei der Bekehrung.

Hieraus folgt nun, dass, was Adam an Gnadengaben oder anerschaffener Gerechtigkeit besessen, zunächst als Erleuchtung des Erkenntnissvermögens *(recta ratio, mens, intellectus)* sei mitgetheilt worden, und nur hiedurch vermittelt als herrschende Richtung des Willens *(justitia, sanctitas)*; d. h. weil die reine Erkenntniss des wahrhaft Guten ihm habituell war, so folgte daraus schon von selbst die herrschende Bestimmtheit des Willens fürs Gute. — Weiter folgt, dass die Sünde als bei wegfallendem Lichte eintretende Verdunklung dieser hellen Erkenntniss begonnen und von selbst dann als Aenderung der Willensneigung gewirkt haben muss. — Endlich folgt, dass Gottes Gnadenhülfe, welche uns bekehrt, vorerst den Verstand wieder erhellen muss, wodurch dann auch der Wille wieder zum Bessern bestimmt wird.

Durch diese ganze Annahme hoffte man die unwürdige Vorstellung von vernunftloser, naturkraftartiger Gnade zu beseitigen, da sich ja Alles zunächst für unsere Intelligenz mache. Auch schien der Vortheil dieser bessern Lehre durch keinen für das kirchliche System irgend bedenklichen Nachtheil erkauft zu werden; denn nicht die Thatsache des Vorgangs selbst ändere sich, sondern nur die Art und Weise, wie er erfolge, werde befriedigender bestimmt.

In der That hat diese Lehrweise durch alle Stufen ihrer Ausbildung den Partikularismus der Gnadenwahl nicht im mindesten angetastet; Pajon hielt ihn so fest wie Camero und

Digitized by Google

Amyraut als unzweifelhaft geoffenbarte Schriftwahrheit. Auch die mit dem Partikularismus der absoluten Gnadenwahl gesetzte absolute Sicherheit des Erfolges der Gnadenwirkung, dass diese von keinem, in welchem sie auftritt, somit von keinem Erwählten siegreich abgewiesen, vereitelt werden könne, ihn vielmehr unbesiegbar und unwiderstehlich bekehre, d. h. das deterministische Element blieb ebenfalls zugestanden; und so glaubte man der antiarminianischen Orthodoxie vollkommen gerecht zu bleiben. Die Einwirkung Gottes, welche allein den Menschen bekehrt, sei ja überall nur für die Erwählten vorhanden, und dringe nothwendig in ihnen siegreich durch. Der arminianische Gegner, wie die Lutheraner und Katholiken, hat daher mit Grund behauptet, dass ihm diese neue Lehrmethode anstössig bleibe, gleichwie die gewöhnliche der reformirten Orthodoxie, und dass er nicht begreife, was die dem Calvinismus abgeneigten Confessionen Zusagenderes in dieser neuen Lehrweise finden sollten.

Anders verhält es sich aber mit demjenigen Element, welches von Camero bis Pajon eine wirkliche Entwicklung durchgemacht hat. Geht alles nur durch die Erkenntniss in den Willen über, so muss der Gegenstand, welcher der Intelligenz vorgestellt wird, eine entscheidend wichtige Bedeutung haben, zumal wo nicht vom subjektiven Selbstbewusstsein und seiner Affektion, sondern vom gegenständlichen Erkennen die Rede ist, wie bei ältern Theologen dieses unzweifelhaft gemeint war. Die neue Wichtigkeit des zu erkennenden Objektes hat Camero noch weniger sich klar gemacht, Amyraut mehr betont und Pajon erst vollständig ausgebildet. Camero spricht noch überhaupt von einem den Verstand erleuchtenden Gnadenlichte, das so unerklärlich geheimnissvoll bleibe wie die Gnade des gewöhnlichen Systems, welche gleich unmittelbar auf Willen und Verstand einwirken soll. Er sucht gar nichts als nur den Schein vernunftlos physischer Bewegung des Willens zu beseitigen, dadurch, dass Alles durch den Verstand erst in den Willen wirke. Zu den im göttlichen Worte objektiv vorliegenden Gründen, Beweisen u. s. w. die zunächst nur *suasio* wirken, trete für Erwählte noch eine

Digitized by Google

Kraft hinzu, welche *persuasio* wirkt; weiteres aber zur Erklärung wird nicht gegeben. Er konnte eine unmittelbar auf die Seele wirkende Gnade zu lehren behaupten, gehe sie immerhin in der Seele durch den Verstand in den Willen.

Sein Schüler Amyraut konnte sich weitere Erörterungen schon nicht ersparen. Es ist gezeigt worden [1]), wie beharrlich er daran festhielt, den Glauben als Sache der Erkenntniss, nicht des Willens zu betrachten, die Bekehrung von Erleuchtung der Intelligenz abzuleiten, indem diese das Objekt der Heilswahrheit als wahr erkenne und darum der Wille es nothwendig begehre. In der These *de fidei causa efficiente* [2]), sagt er, „glauben sei überzeugt sein von der Wahrheit einer Sache und gründe sich einzig auf die in der Sache sich zeigende Wahrheit. Das Evangelium sei Objekt für die Erkenntniss, und zwar ein dieser congruentes; denn übernatürlich heisse es nur, weil blos Gott es offenbaren kann, einmal offenbart aber sei das unsrer richtigen Vernunft adäquat. Auf den natürlich verderbten Geist nun machen Gründe, *Beweise*, Ermahnungen keinen Eindruck, wenn nichts weiteres *hin* zukommt. Gott muss hier selbst seine Kraft erweisen. Der Verstand als solcher kann nur ein von aussen ihm vorgehaltenes Objekt haben, und nur auf dessen einleuchtende Wahrheit hin es glauben. In göttlichen Dingen aber vermag der verderbte Verstand dieses nicht, und muss vorher anderswoher fähig gemacht werden. Diess geschieht aber nicht durch physische Einwirkung, wie etwa die Herstellung kranker Augen, sondern hyperphysisch auf eine einzige Weise, die in natürlichen Dingen Analogien nicht findet". Wesentlich unterscheidet ja Amyraut die objektive Gnade und die für deren Objekt uns erst zugänglich machende subjektive; kommt aber noch nicht dazu, die letztere näher zu erklären.

Pajon endlich wagt diesen Schritt und glaubt aus der

1) M. Abhandlung über Amyraut S. 172 f. und die (literarische) Entwicklungsgeschichte der reformirten Moral. Theol. Studien und Kritiken 1849, der 8te Abschnitt: Amyraut.

2) Theses Salmur. II. p. 93 f.

Digitized by Google

objektiven Gnade, aus dem vorgehaltenen Schriftwort sammt allen mitwirkenden Lebensumständen, sowohl das Bekehrtwerden der Einen als das Nichtbekehrtwerden der Andern ableiten zu können, so dass er einer subjektiven innern Gnadeneinwirkung noch neben dem vom Wort ausgehenden Eindruck gar nicht bedarf, und diesen schwierigen Begriff völlig beseitigt. Die vom schöpferischen Urimpuls her sich mit Nothwendigkeit entwickelnde Gesammtheit aller Umstände, unter denen das Wort uns trifft, ist ihm das Mittel, durch welches Gott den unabänderlichen Rathschluss vollzieht. Das Wort Gottes ist an sich immer gleich einleuchtend, und trägt seine Gründe und Beweise in sich; dass wir aber ungleich für diese eigentlich göttlich kräftigen Beweise offen stehen, rührt von den von Gott allein determinirten Umständen her. Dadurch sollte überdiess jedem schwärmerischen Lichte, welches bei Trennung des objektiven Worts von der eigentlich entscheidenden unmittelbaren Gnade so leicht sich empfehlen konnte, gründlich gesteuert werden.

Natürlich muss diese aus rein dogmatischem Interesse hervorgebrachte Lehre auf eine entsprechende Weltansicht überhaupt zurückgehen, und so erst kommt nun die Läugnung des Konkurses als eines unmittelbaren hinzu, indem die Verkettung der Zwischenursachen, als schlechthin von Gott determinirt, alles erkläre, was man durch die Idee eines stetig unmittelbaren Konkurses zu erklären pflegte.

Diess ist der Pajonismus, eine andere Lehrweise für das partikular deterministische System der Reformirten. Haben einzelne, wie La Cène unter Pajon's Namen eine pelagianische Willensfreiheit belieben wollen: so ist der Schritt gerade so zufällig gewesen, wie wenn ein orthodoxer Tilenus und mancher Andre vom reformirt orthodoxen auf den arminianischen Boden hinübergetreten sind.

Merkwürdig ist das Verhältniss dieser Lehre zu Schleiermacher's Dogmatik, welche ja auch, wo vom ungleichen Erfolg der Predigt und Berufung die Rede ist, diesen erklärt aus dem besondern Lebensgang eines jeden, und die Gnade in ihren Wirkungen bestimmt sein lässt durch die allgemeine

Digitized by Google

göttliche Weltordnung, somit nothwendig und genau erfolgend zu der durch die Lebensentwickelung bestimmten Zeit.

Pajon irrte mehr, weil die damals noch allgemeine Ansicht, dass die Religion ein objektives Erkennen und demgemässes Thun sei, ihn hinderte, das subjektive Selbstbewusstsein zu betonen. Für's objektive Erkennen liess eine unmittelbare Gnadeneinwirkung, die etwas anderes sein sollte als der Eindruck von Gründen und Beweisen, sich wirklich nicht festhalten. Pajon hat mit Recht die unmittelbare subjektive Gnade für's gegenständliche Erkennen verworfen. Diese blosse Verwerfung aber konnte nicht genügen; die orthodoxe Parthei hat, ob auch auf unhaltbare Weise doch einen Begriff festgehalten, welcher später befriedigender, sobald man ihn auf das unmittelbare Selbstbewusstsein beziehen lernte, sich verarbeiten liess. Diess aber vermochte sie nicht, wie denn sogar Amyraut die von dem objektiven Gnadenwort ausdrücklich unterschiedene und darum subjektiv genannte Gnade doch nicht anders wirksam denken konnte, als zunächst auf's Erkenntnissvermögen. Dass dieses nicht befriedige, sah die gewöhnliche Orthodoxie ein, und redete darum lieber in der alten Weise fort, die Gnade wirke theils einleuchtend auf die Intelligenz, theils aber auch und zwar hievon unabhängig, somit unmittelbar auch auf den Willen. Der Pajonismus erkannte eine wirklich nothwendige Entwicklung des reformirten Systems, konnte sie aber bei damaligem Stande der Wissenschaft auf annehmbare Weise nicht bieten.

Digitized by Google

II.

Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung.

Von

Dr. Hilgenfeld.

Es konnte scheinen, als sei die Untersuchung über das marcionitische Evangelium in neuester Zeit bereits zu einem solchen Abschluss fortgeführt, dass eine wesentliche Uebereinstimmung erreicht war. Auf Veranlassung der ziemlich zu gleicher Zeit erschienenen Untersuchungen von Volckmar (Theol. Jahrb. 1850, H. 1, 2) und mir (Kritische Untersuchungen u. s. w. 1850, S. 389 f.) haben die beiden verdienstvollen Gelehrten, deren Ansichten wir einer neuen Prüfung unterwerfen, dieselben wesentlich modificirt. Dr. Baur erkannte jetzt an, dass es eine Reihe von Stellen gibt, bei welchen die Annahme, dass Marcion den Text des Lukas aus dogmatischen Gründen änderte, ganz unabweislich ist, so entschieden er andererseits die Annahme einer entgegengesetzten Reihe von Stellen festhielt, welche dieser Annahme entschieden widerstreiten, endlich zwischen beiden Klassen eine dritte annahm, bei welchen sich kein besonderer Grund zeigt, sie zu jener oder dieser Klasse zu rechnen [1]). Die Ursprünglichkeit und die Nicht-Ursprünglichkeit sollten also ziemlich gleichmässig auf Seiten des marcionitischen und des kanonischen Textes vertheilt sein. Baur gab zwar seine frühere Ansicht auf, dass die Ursprünglichkeit nur auf Seiten des unkanonischen Evangeliums zu suchen sei, kehrte aber auch nicht zu der traditionellen Meinung zurück, sondern glaubte viel-

1) Das Markusevangelium nebst einem Anhang über das Evangel. Marcions 1851, S. 191 f.

Digitized by Google

mehr, beide Evangelien, dem ursprünglichen gegenüber, auf gleiche Linie stellen zu müssen. Diese neue Ansicht wurde theils auf Grund meiner nach objektiveren Grundsätzen versuchten Herstellung des marcionitischen Textes durchgeführt, welcher die ehrende Anerkennung als der genauesten und richtigsten widerfuhr, theils traf sie auch in der Hauptsache mit meinem Resultat zusammen, da ich gleichfalls nicht zu der Annahme einer durchgängigen Nicht-Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes zurückgekehrt war, sondern bei entschiedener Anerkennung der weit überwiegenden Ursprünglichkeit des kanonischen Textes gleichwohl eine zwischen den beiden früher streitigen Ansichten vermittelnde Stellung eingenommen hatte. Ich suchte nämlich ebensowohl das Verfahren Marcions nicht als Fälschung, sondern als Redaktion darzustellen, als auch an einigen Stellen die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes zu behaupten und an dem kanonischen Lukas eine geringe antignostische Redaktion nachzuweisen. Volckmar dagegen hatte sich in seiner scharfsinnigen Abhandlung bei der Textbestimmung Hahn's und Ritschl's als wesentlich erledigt beruhigt (a. a. O. S. 125) und überhaupt in einen solchen Gegensatz zu der Urlukas-Hypothese gestellt, dass er nur bei einem Stück (XIII, 1—9) die Nicht-Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes entschieden nicht zugeben wollte (a. a. O. S. 117 f. 207 f.), bei XII, 6. 7. XXI, 18. blos die Möglichkeit eines ursprünglichen Fehlens zugab (a. a. O. S. 187. 191. 199 f.), dieses Evangelium wesentlich nur als Ruine unsers Lukas in Folge gnostischer Gewaltthat (a. a. O. S. 119) als *in usum scholae gnosticae castigatum* (a. a. O. S. 211) auffasste, und für immer, aber auch zum ersten Mal wirklich bewiesen zu haben glaubte, dass es unser Lukas-Evangelium „Wort vor Wort" war, welches Marcion nach seiner dogmatischen Ansicht verstümmelte (a. a. O. S. 205). Daher konnte sich Baur durch Volckmar's „zurechtweisende Belehrungen" nicht abhalten lassen, in einer Reihe von Stellen die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes gegen ihn zu vertheidigen. Auch Zeller kehrte in seiner sehr verdienstlichen Untersuchung über die Apostelgeschichte (Theol. Jahrb.

Digitized by Google

1837, S. 330 f.) nicht so weit zu der traditionellen Ansicht zurück, dass er nicht in einigen Stellen mit Sicherheit die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes behauptet hätte. Endlich gab auch Ritschl zwar im Ganzen und Grossen die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes völlig auf, ohne Baur's Vermittelung anzunehmen; aber er ertheilte doch wenigstens an einigen Stellen dem Texte Marcions den Vorzug (Theol. Jahrb. 1851, S. 530 f.). Da es sich also nur um Einzelheiten handelte, während das ändernde Verfahren Marcions in grösserer oder geringerer Ausdehnung ausser Zweifel stand, so glaubte ich, für meine weitere Untersuchung über den Text des Galaterbriefs bei Marcion (Galaterbrief 1852, S. 218 f.) kaum ein anderes Interesse finden zu können, als dass sich uns hier einerseits das redigirende Verfahren Marcions, aber auch andererseits neben dem Vorhandensein älterer Lesarten bei ihm die tendenzvolle Textänderung auf katholischer Seite deutlich bestätigt. Volckmar dagegen hat die Abweichungen des Urtheils über das Einzelne für so wichtig gehalten, dass er die ganze Frage in einer eigenen Schrift [1]) mit der eingehendsten Rücksicht auf die früheren Untersuchungen und mit hoher Gründlichkeit und Sorgfalt aufs Neue behandelt hat. Das Neue dieser Untersuchung besteht 1) darin, dass Volckmar sich jetzt auch bei meiner Herstellung des Textes, welche nur unter den bisherigen die richtigste gewesen sein soll (a. a. O. S. 20), nicht beruhigen kann, vielmehr auf dem jedenfalls von mir zuerst eingeschlagenen Wege, auf welchem ich allerdings nicht über alles Einzelne zu einer bestimmten Erklärung kam, dem früheren Schwanken über den Text Marcions bis auf geringe Einzelheiten völlig ein Ende machen, kurz den Text mit höchster diplomatischer Genauigkeit herstellen will. 2) Hinsichtlich des Urtheils über die in-

1) Das Evangelium Marcions, Text und Kritik mit Rücksicht auf die Evangelien des Märtyrers Justin, der Clementinen und der apostolischen Väter. Eine Revision der neueren Untersuchungen nach den Quellen selbst zur Textesbestimmung und Erklärung des Lukas-Evangeliums. Leipzig 1852.

Digitized by Google

nere Beschaffenheit dieses Textes nimmt er jetzt auch für seine Ansicht den Namen einer vermittelnden in Anspruch (a. a. O. S. 7), so dass mir nur die Priorität der Benennung zukommen würde [1]). Dagegen bestreitet er die grössere Ausdehnung der vermittelnden Ansicht, nicht blos bei Baur, sondern auch in meiner Annahme einer geringen nachmarcionitischen Redaktion, indem er das Ursprüngliche des marcionitischen Textes nur in seine Freiheit von manchen Verderbnissen setzt, welche in unsern Lukas eingedrungen sind, und als deren gemeinsame Tendenz nicht sowohl die Ausschliessung der marcionitischen Gnosis, sondern vielmehr hauptsächlich das Bestreben anerkennt, den Lukas dem von den alten Kirchenlehrern bevorzugten Matthäus conform zu machen (a. a. O. S. 257). So sehr also auch durch diese neue Untersuchung im Allgemeinen nur das schon feststehende Resultat bestätigt wird, so erhellt doch aus ihr die Wichtigkeit aufs Neue, welche die Frage überhaupt noch hat. Namentlich lässt es sich nicht verkennen, dass man durch die Text-

1) Volckmar gibt S. 6 das Verhältniss unserer beiderseitigen früheren Resultate so an. Ich habe gleich ihm XVI, 18. XIII, 1—5. als später zugesetzt angenommen. Allein über die erstere Stelle hat Volckmar sich früher (a. a. O. S. 192) sehr schwankend geäussert und die Möglichkeit offen gelassen, dass der Vers schon ursprünglich bei Lukas stand. Dass ich auch X, 22. XI, 2. XIII, 28. XVI, 17. XVIII, 19. die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes entschieden behauptet habe, ausserdem V, 39. wo ich zuerst eine Differenz annahm, kann Volckmar ebenso wenig läugnen, als dass er selbst früher die Ursprünglichkeit des kanonischen Textes von X, 22. XIII, 28. XVI, 17. entschieden vertheidigt (a. a. O. S. 197. 188. 189 f. 224 f.), XVIII, 19. blos als Textvariante (a. a. O. S. 117) aufgefasst, XI, 2. gar nicht berührt hat. Das unabhängige Zusammentreffen in der Hauptsache und in so manchen Einzelheiten (wie über XV, 11 f. XIX, 29 f. XX, 1 f.) musste freilich auch mir sehr erfreulich sein, aber Volckmar hat kein Recht, unsere Differenz nur auf X, 22. XVI, 17. zu beschränken, und ich glaube zu der nachträglichen Bemerkung S. 476 im Allgemeinen wohl berechtigt gewesen zu sein, obgleich ich den zweiten Theil seiner Abhandlung nicht mehr genau durchlesen, noch weniger berücksichtigen konnte.

Digitized by Google

bestimmung dieses Evangeliums wirklich alten und beachtenswerthen Lesarten auf die Spur kommt. Ich selbst glaube, sowohl durch die freundliche Anerkennung meiner Bemühungen, als auch durch die zahlreichen Belehrungen über das, was mein geehrter Mitforscher bei mir noch übersehen, übergangen, irriger Weise blos als möglich oder wahrscheinlich behauptet (vgl. S. 69. 71) findet, zu einem prüfenden Eingehen auf diesen neuen Versuch, das merkwürdige Evangelium aufzuhellen, wohl berechtigt zu sein. So bereitwillig ich jede überzeugende Belehrung und Berichtigung annehmen werde, so kann ich es jedoch nicht unerwähnt lassen, dass Hr. Dr. Volckmar in seiner zwar stets sehr gründlichen, aber doch auch oft sehr minutiösen Kritik durch den Eifer, die Irrthümer und Versehen seiner Vorgänger zu berichtigen, zuweilen selbst dazu verleitet worden ist, das, was sie ausdrücklich gesagt haben, selbst zu übersehen und überhaupt ihre Meinungen nicht immer richtig aufzufassen [1]).

I. Der Textbestand.

Nach einer Untersuchung über die Quellen unsrer Kenntniss von dem Evangelium Marcions, welche aller Anerken-

1) Das auffallendste Beispiel in dieser Hinsicht ist der öfter wiederkehrende Tadel, dass ich bei dem marcionit. Text von X, 22. den Unterschied des Textes der clement. Homilien übersehen habe (a. a. O. S. 75 f. 193 u. ö.). Hr. Volckmar macht mich hier auf eine Berührung aufmerksam, die ich in m. krit. Unters. S. 549 f. zu allererst bemerkt habe, und belehrt mich über etwas, was er a. a. O. S. 350 ausdrücklich lesen kann! Was soll ich dazu sagen, dass er S. 117 der neuesten Textkritik den Vorwurf macht, dass sie die nicht sicher constatirten Textabweichungen als überhaupt nicht [soll heissen: für das Urtheil nicht] vorhanden betrachte! Dazu stimmt dann vortrefflich die Bemerkung S. 30, dass die neueste Textkritik die Bestimmung des Marcion-Textes nur nach gewissen Stufen für durchführbar hält. Um nur noch einen Fall zu bemerken, so muss ich es für reine Phantasie erklären, wenn mir a. a. O. S. 254 die Ansicht zugeschrieben wird, als ob Marcion den lukanischen Blutschweiss erst eingeführt habe. Ich muss meinen Kritiker bitten, m. krit. Unters. S. 290 etwas genauer anzusehen.

Digitized by Google

nung werth ist und namentlich das Verfahren des Epiphanius noch genauer, als bisher, beleuchtet (S. 28—54), geht der neueste Textkritiker an die Herstellung des Textes selbst (S. 54—174). Fassen wir diese Untersuchung in ihrem Endergebniss zusammen.

Ueber den Anfang unsers Evangeliums hatte ich schon a. a. O. S. 398 vermuthet, dass nicht blos die erste, sondern auch die zweite Zeitbestimmung III, 1. vorhanden war; mit Berufung auf Irenäus adv. haer. I, 27, 2. behauptet Volckmar S. 224 noch bestimmter, dass noch diese Zeitbestimmung, aber keine weitere vorhanden war. Lässt sich ferner aus den Quellen nur so viel mit Gewissheit ersehen, dass nach dieser Zeitangabe sogleich das Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapernaum IV, 31 f. folgte, so sucht Volckmar die durch diesen Anfang nothwendig gewordene Umänderung noch genauer durch Conjektur zu bestimmen (S. 132 f. 152). Es wäre nämlich zwar an sich nicht unmöglich, dass Marcion, wie Hahn den Text herstellt, nach dem Anfang: *Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ — κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς Καπερναοὺμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας* mit unserm Text fortfuhr: *καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν.* Volckmar glaubt jedoch, aus den wiederholten Angaben Tertullians *de coelo statim in synagogam, ecce venit in synagogam — ad docendum* (K. 7), auf einen Uebergang schliessen zu dürfen, welcher jene Härte vermied und mit Mark. I, 21. (*καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγήν*) ziemlich gleich lautete. Folgt dieses nun zwar keineswegs mit voller Gewissheit, und ist es auch jedenfalls wahrscheinlicher, dass Marcion sich in dem umgebildeten Uebergang an Luk. IV, 16. anschloss, so bin ich doch in dem Falle, ein von Volckmar noch nicht bemerktes Zeugniss aus den pseudoorigenianischen Philosophumena VII, 31. p. 254 sowohl für den Anfang unsers Evangeliums überhaupt, als auch für einen solchen Uebergang anführen zu können. Es wird von Marcion gesagt: *τὴν γένεσιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν παντάπασι παρητήσατο — ἀλλὰ χωρὶς γενέσεως ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν, μέσον ὄντα κακῶ καὶ ἀγαθῶ, διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς.* Mar-

Digitized by Google

cion wird also wohl etwa *καὶ εἰσελθὼν ἐν τοῖς σαββασιν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδαξεν* gelesen haben, da das *statim* Tertullians nicht nothwendig Textbestandtheil zu sein braucht. Dass ferner V. 34. *Ναζαρηνέ* fehlte, erkennt auch Volckmar S. 56. 131 an. Dagegen sucht er S. 146 einer Unangemessenheit des marcionitischen Textes, welche ich (Krit. Unters. S. 463) und Baur (Mark. S. 213) hervorgehoben hatten, dadurch zu entgehen, dass er die Heilung der Schwiegermutter des Petrus IV, 38. 39. nicht mit den Abendheilungen in Kapernaum V. 40 f. hinter die Verwerfung in Nazareth (V. 16—30.) setzt, sondern derselben voranstellt, als sei sie gleich auf das erste Auftreten in Kapernaum (V. 31—37) gefolgt. An sich ist sowohl jene als auch diese Stellung gleich berechtigt, da nur die Voranstellung der Scene in Kapernaum V. 31—37. vor die Verwerfung in Nazareth V. 16—30. positiv bezeugt ist, und da wir aus der Art, wie Tertullian K. 8. von dem wunderbaren Verschwinden Jesu V. 30. sogleich zu den Handauflegungen V. 40 f. übergeht (*ad summam et ipse mox tetigit alios*) gar noch nicht schliessen dürfen, dass V. 40. unmittelbar auf V. 30. folgte. Dem Tertullian kommt es ja hier auf Gründe gegen den marcionitischen Doketismus an, und so konnte er über jene beiden Verse, auch wenn er sie zwischen V. 30 u. 40. fand, recht gut hinweggehen, da sie für diesen Zweck gar nichts darboten. Stellt man sie aber mit Volckmar vor V. 16, so muss man sich zu der Annahme sehr weitgreifender Aenderungen entschliessen. Zunächst muss V. 37. gestrichen werden, dann muss man zu V. 30. *διελθὼν διὰ μέσον αὐτῶν ἐπορεύετο* noch *εἰς Καπερναούμ* hinzufügen, um die veränderte Oertlichkeit der Abendheilungen V. 40 f. zu bezeichnen. Volckmar vermittelt überdiess noch den Uebergang von V. 39. zu V. 16. durch Beibehaltung von V. 14. 15. *καὶ φήμη ἐξῆλθεν κτλ.* Aber auch so bleibt noch die Schwierigkeit, dass dann die Krankenheilungen in dieser Stadt ohne alle Vorbereitung am Abend (*δύνοντος δὲ ἡλίου*) erzählt sein müssten, dass die Einwohner ohne Weiteres am Abend ihre Kranken zu Jesu gebracht haben sollten. Das ist jedenfalls viel begreiflicher, wenn Jesus so eben im Hause Simons

Digitized by Google

dessen Schwiegermutter geheilt hatte. Nimmt man diese Vermittelung auch für den marcionitischen Text an, so kann man V. 37. als Uebergang zu dem Auftreten in Nazareth beibehalten, V. 30. unverändert lassen, da in dem sogleich folgenden V. 38. durch das Haus Simons die Oertlichkeit von Kapernaum deutlich bezeichnet war. Die einzige Aenderung, welche bei dieser jedenfalls einfacheren Annahme nothwendig wird, ist der Anfang von V. 38, welcher etwa *ἀναστὰς δὲ* (vgl. XV, 18. 20, obwohl diese Stelle bei Marcion fehlte) *εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος* gelautet haben muss. Umgestellt hat Marcion ohnehin so viel, dass sich die nach Volckmar selbst (S. 141) übertriebene Angabe des Epiphanius (S. 311) vollkommen erklärt, Marcion habe schon zu Anfang die Ordnung gänzlich zerstört. Es kann daher nur noch die Textgestalt von V. 16—30. fraglich sein. Tertullian bemerkt hierüber K. 8: *Et tamen apud Nazareth quoque nihil novi notatur praedicasse, dum alio merito unius proverbii ejectus refertur; hic primum manus ei injectas animadvertens, necesse habeo jam de substantia ejus corporali praefinire, quod non possit phantasma credi, qui contactum, et quidem violentia plenum, detentus et captus et ad praecipitium usque protractus admiserit* (V. 29). *Nam etsi per medios evasit etc.* Vorhanden war also ausser V. 29. 30. jedenfalls eines von den beiden Sprichwörtern V. 23 u. 24. und Volckmar (S. 143) berichtigt jetzt selbst seine frühere Ansicht dahin, dass nur V. 23. bis auf *ἐν τῇ πατρίδι σου* vorhanden war, V. 24. fehlte. Auch gibt er jetzt die Wahrscheinlichkeit zu, dass V. 27. hier fehlte, weil wir diesen Vers später (XVII, 14 f.) eingeschaltet finden. Dagegen ist seine Uebergehung von V. 20. (S. 154) unberechtigt. Der Text Marcions wird hier so gelautet haben: V. 16. fehlte *ὅ ἦν τεθραμμένος* und *καὶ ἀνέγνω ἀναγνῶναι*, dann fehlten ganz V. 17—19, von V. 20. die erste Hälfte bis *ἐκάθισεν*. V. 21. stand etwa *λαλεῖν* statt *λέγειν*, da hier *ὅτι — ὑμῶν* ganz fehlen musste. V. 22. fehlte der Schluss von *καὶ ἔλεγον* an, V. 23. *ἐν τῇ πατρίδι σου*, hieran schloss sich unmittelbar (ohne Einschaltung von *εἶπε δέ*, wie Volckmar meint) V. 25. 26. Dann fehlte blos noch

Digitized by Google

V. 27. Diese Textgestalt erklärt es vollkommener, dass Tertullian hier nur aus V. 29. 30. gegen den Doketismus argumentiren konnte.

Ueber V, 14. ist Volckmar's Meinung (S. 110) ganz glaublich, dass die beiden Gegner Marcions wörtlich anführen und den Text: *ἵνα ᾖ μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν*, voraussetzen [1]). Nur möchte ich in dieser Aenderung nicht gerade mit Volckmar S. 195 die Absicht finden, im Gegensatz gegen die angebliche Grundvoraussetzung aller evangelischen Heilungen [vgl. dagegen XVII, 17. 18.], dass der Geheilte durch den Glauben gerettet sei, denselben als rein jüdisch, ausserhalb des Kreises Christi stehend darstellen zu wollen (vgl. auch S. 81). Die einfachste Verbindung des *ἵνα* ist aber offenbar die mit *προσέταξε*, und dann wird nur dem Moses die Absicht beigelegt, durch das Opfer die Reinigung für die Juden bezeugt werden zu lassen. Das Verhältniss des Geheilten zu Christo wird dadurch nicht wesentlich geändert, obwohl er bestimmter zu den Juden gerechnet wird. Gläubig ist er schon wegen seiner Bitte V. 12, und Marcion wird nur die Absicht gehabt haben, die scheinbare Anerkennung des mosaischen Gesetzes dadurch auszuschliessen, dass er es ausdrücklich als nur für die Juden bestimmt darstellte. Hatte ich ferner das Fehlen von V. 39. behauptet, welchen Vers Tertullian K. 11. bei seiner Erörterung von V. 36—38. ganz übergeht, so kann Volckmar S. 114 u. 152 meine Gründe zwar nicht widerlegen, aber doch auch S. 221 f. noch keine Entscheidung erreichen. Man beachte jedoch, wie Tertullian gerade diese Hauptbeweisstelle seines Gegners bespricht. *„Errasti in illa etiam Domini pronuntiatione, qua videtur nova et vetera discernere. Inflatus es utribus veteribus et excerebratus es novo vino, atque ita veteri, id est priori evangelio, pannum haereticae novitatis assuisti“*. Nicht die absolute Differenz, sondern vielmehr die Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen in der Einheit der göttlichen Weltordnung soll aus diesen Worten hervorgehen. Benutzt Tertullian ganz gegen

1) Vgl. auch Tischendorf ed. 2. Lipz. z. d. St.

Digitized by Google

den Sinn des Ausspruchs schon den neuen (offenbar vorzüglicheren) Wein V. 37, um die Häresie seines Gegners als eine Berauschung durch den neuen Wein darzustellen, so konnte er ja ohne allen Zwang den neuen Wein V. 39, den man nicht begehrt, wenn man alten getrunken hat, auf den jungen Wein der Häresie beziehen; und dass er trotz seiner dahin zielenden Bemerkung eine solche Waffe gar nicht gebrauchte, ist ebenso auffallend, als dass die römischen Presbytern, wie Volckmar selbst S. 222 bemerkt, gegen den Häretiker, welcher ihnen gerade diese Stelle vorhielt, nichts Anderes vorzubringen wissen, als dass mit dem alten Kleid die in Sünden gealterten Herzen der Pharisäer und Schriftgelehrten gemeint seien, dass Judas, *παλαιωθεὶς ἐν φιλαργυρίᾳ*, ein Beispiel für den ärgeren Riss durch Ansetzung eines neuen Lappens gebe (Epiph. H. XLII, K. 2.). Und wie hätte Marcion sich bei einem solchen Zusatz überhaupt so zuversichtlich auf diese Stelle berufen können! Das Uebergehen dieses Verses in der ganzen alten Polemik gegen Marcion ist in der That so auffallend, dass es für seine spätere Einschaltung sprechen muss [1]).

VI, 17. las Marcion *ἐν αὐτοῖς* statt *μετ' αὐτῶν*. Wenn Epiphanius V. 23. *ὑμῶν* statt *αὐτῶν* anführt, und Tertullian dagegen nicht streitet, so habe ich bei dieser völlig unbedeutenden Abweichung nichts dagegen, wenn Volckmar (S. 33. 34. 110) hier sehr eifrig blos eine freiere Citation ohne Textesdifferenz behauptet, zumal da er selbst früher (Theol. Jahrb. 1850, S. 117) die LA. *ὑμῶν*, die er an mir tadelt, angenommen hat.

Ueber VIII, 10. bin ich a. a. O. S. 408 nur ebenso „geneigt" gewesen, Tertullian's Ausdruck *quomodo audiatis et non audiatis* als eine Texterweiterung (*ἀκούετε καὶ οὐκ ἀκούετε*

---

1) Dass dieser Vers übrigens, welcher nicht blos in cod. D., sondern auch in codd. a, b, c, (vercell., veron., colbert.) vielleicht auch in dem Text des Eusebius fehlt, auch aus äusseren Gründen sehr verdächtig ist, s. in Lachmann's grosser Ausgabe des N. T. Tom. I. praef. p. XXXVI.

Digitized by Google

st. *ἀκούετε*) anzusehen, als die Erweiterung auf Tertullian's Erklärung zurückzuführen (Volckmar S. 111), welcher Marcions Sinn wohl richtig getroffen hat. Dass V. 19. ganz fehle und in V. 21. *τίς μου ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί* eingeschaltet war, nimmt Volckmar mit mir an, ebenso, dass IX, 31. 40. unverändert waren.

Ueber X, 4. bekämpft Volckmar S. 111 f. bestimmt meine a. a. O. S. 413 ausgesprochene Vermuthung, dass Tertullian hier, weil er *nec virgam* sagt, vielleicht *ῥάβδον* statt *πήραν* gelesen habe, hat aber offenbar nur dann ein Recht zu dieser entschiedenen Behauptung, wenn man, wie er meint, selbst bei Tertullian der Lesart *nec peram* den Vorzug geben muss. Ueber V. 21. kommt er S. 57. 74. 107 bei allen (wie gezeigt wurde, überflüssigen) Belehrungen nur zu demselben Resultat, welches ich zuerst durch Vergleichung der clement. Homilien gewann, dass Marcion hier las: *Εὐχαριστῶ καὶ ἐξομολογοῦμαί σοι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ἅτινα* (oder *ἅπερ*) *ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.* Ebenso ist kein Zweifel, dass V. 22. der Aorist *ἔγνω* zweimal statt *γινώσκει* stand und die Satzfolge umgekehrt war. Nach neuen Erwägungen muss ich jedoch noch eine weitere, auch von Volckmar übersehene Eigenthümlichkeit bemerken. Alle ältesten Zeugen führen diese wichtige Stelle so an, dass sie nicht *τίς ἐστιν ὁ πατήρ* und *τίς ἐστιν ὁ υἱός* voraussetzen, sondern *τὸν πατέρα* und *τὸν θεόν*. So Justin (Nr. 14, c) die clement. Homilien (Nr. 14, c), die Markosier, Irenäus u. A. (s. m. Krit. Unters. S. 201 f.). Dass nun auch Marcion so las, geht nicht nur aus dem Dialogus c. Marcionitas p. 817 (*οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν κτλ.*) hervor, sondern auch aus Tertullian selbst (c. Marc. II, 27. IV, 25.). An der letzteren Stelle findet sich nämlich die eigenthümliche Erscheinung, dass der Ausspruch in einigen Handschriften doppelt angeführt wird, wie Semler liest: *Sed nemo scit, qui sit pater, nisi filius, et qui sit filius, nisi pater* (also ganz das kanonische *τίς ἐστιν ὁ πατήρ, ὁ υἱός*). *Nemo enim scit patrem, nisi filius, et filium, nisi pater, et cuicunque filius revelaverit.* Die letztere Anführung, welche Rigaltius

Digitized by Google

dadurch auslässt, dass er *qui sit filius, nisi pater, et cuicunque filius revelaverit* lies't, ist offenbar die ursprüngliche und ganz unkanonische, und Abschreiber, denen die Abweichung auffiel, schalteten jene mehr kanonische Citation ein. Es ist auch möglich, dass Marcion mit Justin, den Markosiern, geradezu *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* las, wie Tertullian anführt [1]). In jedem Falle las er *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τὸν υἱόν, εἰμὴ ὁ πατήρ.* Dass V. 25. *αἰώνιον* fehlte, ist unzweifelhaft.

Dass XI, 1. keine Textdifferenz stattfand, erkennt Volckmar S. 106 nach mir an, aber bei dem Herrengebet, XI, 2. will er (S. 82) nach Baur's Vorgang (Mark. S. 207) nicht mit mir *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου πρὸς ἡμᾶς,* sondern *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καθαρισάτω ἡμᾶς,* oder noch lieber *δὸς ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμά σου* herstellen, weil nach Tertullian H. 26. sogleich die Bitte *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* gefolgt sein müsse. Warum sollte aber die Wiederkehr von *ἐλθέτω* unmöglich sein? Ueber die Lücke V. 29—32. *εἰ μὴ τὸ σημ. Ἰωνᾶ* bis *πλεῖον Ἰωνᾶ* ist kein Zweifel, auch nicht darüber, dass Marcion V. 42. *κλῆσιν* statt *κρίσιν* las. Volckmar wirft mir S. 82 vor, dass ich diese Lesart als blosse unerhebliche Variante angesehen und nicht weiter beachtet habe. Ist sie aber eine dogmatische Aenderung, weil der Gott Marcions nicht richten durfte, so muss ich jetzt auch das Fehlen der Worte *ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι* behaupten, welches auch Volckmar S. 115 nicht annimmt. Aus dem blossen Stillschweigen Tertullians ist es freilich noch nicht erwiesen. Aber änderte Marcion diese Stelle, so kann er nur davon ausgegangen sein, dass *τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τῷ θεῷ* auf den höchsten Gott bezogen werden müsse, der nur liebt, und desshalb auch nicht richten, sondern nur berufen kann. Ist daher überhaupt Konsequenz in seinem Verfahren anzunehmen, so muss er auch jene Worte gestrichen haben, weil er sonst die gleiche Verpflichtung der Pharisäer zugegeben hätte, durch das Zehnten dem Weltschöpfer, durch den Glauben dem höchsten Gott

1) Volckmar S. 191 bestreitet diese Annahme.

Digitized by Google

zu folgen. Wie in dem Fehlen von V, 39, so berührt sich der Text Marcions auch in dieser Auslassung mit cod. D. Dass V. 49—51 fehlte, ist unzweifelhaft.

K. XII, ist das Fehlen von V. 6. direct bezeugt, und ich habe mir dadurch den harten Tadel Volckmar's S. 95, 113 zugezogen, dass ich, wegen der Möglichkeit eines blos zufälligen Fehlens (a. a. O. S. 465), nicht ebenso zuverlässig das Fehlen von V. 7. behauptet habe, wogegen ich ja gar nichts einzuwenden habe [1]). V. 8. 9. fehlen *τῶν ἀγγέλων* wohl nicht blos zufällig, wie Volckmar S. 108 meint, sondern weil der Christus Marcions nicht vor den untergeordneten Engeln seines Gottes bekennen sollte. Den Widerspruch der beiden Hauptquellen über XII, 28. löset Volckmar S. 46, wie ich glaube, glücklich, durch die Annahme eines blos zufälligen Fehlens in dem Exemplar des Epiphanius, welche er an mir bei V. 7. so strenge tadelt. Dieses streitet gar nicht gegen meine Bemerkung a. a. O. S. 418, dass jedenfalls nur eine unbedeutende Variante anzunehmen sein würde, was der neueste Textkritiker als wirkliche Annahme versteht. V. 32 fehlte nur *ὑμῶν*, V. 32 stand *τῇ ἑσπερινῇ* statt *δευτέρᾳ ἢ τρίτῃ φυλακῇ*.

K. XIII. verdanke ich dem neuesten Textkritiker eine wirkliche Berichtigung. Hatte ich nach Rettig's Vorgang das *ἕως* bei Epiphanius Schol. 38 exclusiv gefasst und desshalb nur das Fehlen von XIII, 1—5 angenommen, so weisst Volckmar S. 36 f., 64. 102 f. aus der Bedeutung von *ἕως* bei Epiphanius überzeugend nach, dass noch mehr gefehlt haben muss, freilich nicht, wie er angibt, 1—10, sondern nur V. 1—9. Darüber sind wir einig, dass Marcion V. 28 las etwa *ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω*, und dass V. 29—35 ganz fehlte.

Wenn ich ferner über XIV, 26 bemerkt habe, man könne

1) Hier liess Volckmar selbst früher die Möglichkeit eines ursprünglichen Fehlens beider Verse offen, Theol. Jahrb. 1850, S. 187. 199 f.

Digitized by Google

aus Epiphanius Refut. 70 schliessen, dass Marcion *καταλείπει* statt *μισεῖ* las, so sieht Volckmar S. 114 hierin eine verwerfliche Behauptung diplomatischer Sicherheit, langt aber doch zuletzt S. 120. 152 bei der Wahrscheinlichkeit dieser Lesart an!

Dass XV, 10 *τῶν ἀγγέλων* fehlte, wie Hahn nach Analogie von XII, 8. 9. annahm, habe ich S. 421 mit einem vorsichtigen „vielleicht" begleitet, so dass ich gegen Volckmars Behauptung des Nicht-Fehlens (S. 108) nichts einzuwenden habe. Das Fehlen von V. 11—32 ist sicher.

XVI, 12 las Marcion *ἐμόν* statt *ὑμέτερον*, und V. 17 *τῶν λόγων μου* statt *τοῦ νόμου*.

XVII, 2 las Marcion *εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἡ λίθος μυλικὸς* (Tert. c. 35 molinum saxum) *περίκειται κτλ.* [1]) Volckmar S. 98 nimmt ferner mit mir an, dass nur noch V. 10 fehlte. Bei der Erzählung von den zehn Aussätzigen V. 11 f. gibt sich Volckmar S. 83 f. besonders anerkennungswerthe Mühe, die Textgestalt so genau als möglich herzustellen. Nach beiden Gewährsmännern war hier IV, 27 eingeschaltet, welchen Vers Hahn unpassend genug zwischen V. 14 und 15 einfügte. Ich vermuthete, a. a. O. S. 425, diese Einschaltung werde den Anfang der Worte V. 14 gebildet haben, oder sonst in den Worten V. 17—19 angebracht sein. Nach Volckmar war jener Vers wahrscheinlich in V. 19 angebracht, wo es also heissen würde: „Viele Aussätzige gab es zur Zeit Elias,

1) Volckmar wundert sich S. 109, wie ich *εἰ οὐκ ἐγεννήθη* habe sagen können. Wäre dieses ein grammatischer Schnitzer, so würde ihn de Wette (Einl. S. 116) und Volckmar selbst (Theol. Jahrb. 1850, S. 117) mit mir tragen müssen. Es ist aber *οὐκ*, und nicht *μή*, offenbar das Richtige (vgl. Matth XXVI, 24. Mark. XIV, 21) und der neutestamentlichen Gräcität Entsprechende (s. Winer, Gramm. §. 59, 5). *Εἰ μή* kommt im neuen Testament fast nur in der Bedeutung *nisi* vor. Insbesondere ist bei Luk. XI, 8. *εἰ καὶ οὐ δώσει* zu vergleichen. — Ferner setzt Tertullians Ausdruck das einfache *λίθος μυλικός* voraus, was auch Hieronymus (siehe Lachmann's grosse Ausgabe) durch *lapis molaris* übersetzte, nicht *μύλος ὀνικός* (Volckmar S. 109. 151), *λίθος μυλωνικός* (m. Krit. Unters. S. 425).

Digitized by Google

und nur Einer wurde rein, so gehe auch du hin in Frieden, dein Glaube hat dich gerettet.“ Ferner sagt aber Epiphanius Schol. 48: *ὅτε συνῆντησαν οἱ δέκα λεπροί. ἀπέκοψε δὲ πολλὰ καὶ ἐποίησεν Ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων Δείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἄλλα ἀντ᾽ ἄλλων ἐποίησε λέγων ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν κτλ.* Nach Baur's Anregung (Mark. S. 213) sucht nun Volckmar weiter zu ermitteln, was nach Epiphanius hier gefehlt habe. Er glaubt, Tertullian K. 35 setze V. 11. 14. 15. 18. 19 voraus, so dass nichts Wesentliches gefehlt haben könne. Das Fehlen beziehe sich zunächst auf V. 14, wo Marcion nicht *ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς Πορευθέντες ἐπιδείξατε*, sondern nur *Δείξατε* gelesen haben könne, und Epiphanius bezeichne somit die Auslassung von vier ganzen Wörtern durch *πολλὰ ἀπέκοψε*. Es soll aber gleichwohl noch etwas gefehlt haben, nämlich weil Tertullian sonst Alles berühre, die Worte *εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος* in V. 18, so dass *οὐχ εὑρέθησαν* aus einer Frage zu einer positiven Angabe geworden sei und in dem gleich folgenden *ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν* seine Erklärung finde. Dieser Textbestimmung kann ich besonders mit Rücksicht auf Tertullian nicht beistimmen. Tertullian sagt K. 35, nach Marcion zeige Christus seine Gesetzesfeindschaft auch in der Heilung der zehn Aussätzigen, *quos tantummodo ire jussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit, sine tactu jam et sine verbo tacita potestate et sola voluntate* (V. 11. 12. 14). Dann fährt er, nachdem er auf seine frühere Erörterung über die Wunder Jesu zurückverwiesen hat, fort: *Nunc etsi praefatus est, multos tunc fuisse leprosos apud Israëlem, in diebus Helisaei prophetae, et neminem eorum purgatum, nisi Neeman Syrum* (IV, 27), *non utique numerus faciet ad differentiam Deorum. — Sed et quod in manifesto fuit legis, praecepit: Ite, ostendite vos sacerdotibus* (V. 14). — *In Samariae regionibus res agebatur, unde erat et unus interim ex leprosis* (V. 16). — *Et ideo, ut vidit agnovisse illos legem Hierosolymis expungendam ex fide jam justificandos* (vgl. V. 19), *sine legis ordine remediavit. Unde et unum illum solutum* (nämlich *a lepra*) *ex decem, memorem divinae gratiae Samariten miratus, non man-*

Digitized by Google

dat offerre munus ex lege, quia satis jam obtulerat, gloriam Deo reddens (V. 15). — *Et tamen cui Deo gratiam reddidit Samarites? — Ideo: Fides tua te salvum fecit, audiit* (V. 19). Hier finde ich 1) die bestimmte Voraussetzung, dass der eingeschaltete Vers nicht erst nach, sondern vor der Heilung von Jesu ausgesprochen sein muss *(praefatus)*, also die Worte V. 14 eröffnete [1]). 2) V. 14 kann gar nichts gefehlt haben, und Epiphanius citirt nur abkürzend, da Tertullian *ite, ostendite* voraussetzt. 3) Tertullian berührt gar nicht V. 17, 18. und diese beiden Verse werden ausgelassen sein. Betrachtet man sie als fehlend, so erhält die ganze Erzählung einen anderen Charakter. Der Tadel gegen die Neun ist weggefallen, und der eine Samariter, dem sein Glaube geholfen, erscheint nur als der Repräsentant aller Geheilten, welche Tertullian *ex fide jam justificandos* nennt. Die Wunderkraft Christi hat nur Gläubigen und Würdigen geholfen. Ich zweifle nicht, dass Epiphanius diese Lücke gemeint hat.

Die wichtige Stelle XVIII, 19 gibt Tertullian wieder durch *Quis optimus, nisi unus, Deus?* Epiphanius citirt Schol. 50 *μή με λέγε* (p. 315 *λέγετε*) *ἀγαθόν, εἷς ἐστὶν ἀγαθός* mit dem Zusatz *ὁ πατήρ*, während er in der Refutatio noch genauer den Schluss *ὁ θεὸς ὁ πατήρ* angibt. Ich habe diese rein quantitative Differenz so wenig, wie Volckmar S. 89 meint, übersehen, dass ich nur nach meinen oft genug (z. B. Krit. Unters. S. 253 f.) ausgesprochenen und angewandten Grundsätzen a. a. O. S. 426 sogleich den vollständigen Text hergestellt habe. Auch habe ich hier nicht, wie Volckmar sagt,

1) Diese Annahme ist schon an sich nothwendig. Schaltet man den Vers erst zuletzt ein, so ist er ganz unpassend, weil die Heilung eines Einzigen zur Zeit des Elias und die Dankbarkeit des einen geheilten Samariters nicht in rechtem Verhältniss stehen. Früher folgte Volckmar der Hahn'schen Einschaltung und glaubte, wenn die Einschiebung nicht ganz sinnlos sei, so müsse Marcion die Heilung aller zehn verworfen haben. Stand der Vers zu Anfang aller Reden Jesu, so hob er gerade den Gegensatz der alttestamentlichen und der christlichen, so reichlich wirkenden Wunderthätigkeit hervor.

Digitized by Google

vermuthet, die Abweichung der beiden Anführungen habe ihren Grund in einer Textverschiedenheit des marcionitischen Evangeliums, sondern diese Möglichkeit, wie die andere, dass Tertullian blos freier citirte, ganz unentschieden gelassen. Während sich nun aber Volckmar S. 86 f. für das Letztere entschieden hat, muss ich jetzt bestimmt das Erstere behaupten. Auch sonst lässt sich hier in der unkanonischen Textform des Ausspruchs die Differenz der fragenden und der verbietenden Form nachweisen. Justin bietet Dial. Kap. 101 *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* So lasen nach Irenäus adv. haer. I, 20, 2. auch die Markosier *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* ferner nach Orig. Philosophumena V, 7, p. 102 die Naassener *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Andererseits lesen die clem. Homilien viermal (Nr. 24) *Μή με λέγε* (einmal *λέγετε*) *ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Muss schon hierdurch eine Textverschiedenheit des marcionitischen Evangeliums wahrscheinlich werden, so ist dieselbe sogar bestimmt durch die Philosophumena bezeugt, welche in dem Abschnitt über Marcion offenbar sein Evangelium vor Augen haben, obwohl sie es merkwürdiger Weise für einen verstümmelten Markus halten (VII, p. 252). Sie bestätigen p. 254 die Frageform Tertullians durch die Anführung *τί με λέγετε ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός.* Hier, wenn irgendwo, ist eine Textabweichung in dem marcionitischen Evangelium selbst anzunehmen [1]). Eine ganz geringe Abweichung finden wir ja auch V. 20, wo Epiphanius *οἶδα* als Fälschung statt *οἶδας* rügt, während Tertullian K. 36 *οἶδας* voraussetzt. Ohne Zweifel fehlten ferner V. 31—34 ganz, V. 37 *Ναζωραῖος.*

Für das Fehlen von *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ*

1) Dagegen ist der Wechsel von *λέγε* und *λέγετε* bei Epiphanius und das *λέγετε* in den Philosophumena einfach daraus zu erklären, dass durch den Plural die Bedeutung des Ausspruchs verallgemeinert wird, den umgekehrten Fall bieten die clementinischen Homilien VIII, 7. dar, s. m. Krit. Unters. S. 346.

Digitized by Google

ἐστιν XIX, 9., welches Volckmar S. 56, 113 entschieden annimmt, spricht auch das analoge Verfahren Marcions im Galaterbrief, wo gleichfalls die Auffassung der Glaubenskindschaft als Kindschaft Abrahams ausgemerzt war (s. m. Galaterbrief S. 224 f.). Darin, dass XIX, 29—48 ganz fehlte, stimmt Volckmar S. 67 mir bei.

XX, 9—18 nebst ἔγνωσαν γάρ — εἶπεν in V. 19 fehlte sicher. Ueber V. 35 kommt auch Volckmar S. 80 zu keinem anderen Resultat, als dass nach καταξιωθέντες und vor τοῦ αἰῶνος ἐκείνου die Worte ὑπὸ τοῦ θεοῦ eingeschaltet waren. Wie kann er mir vorwerfen, dass ich das Dasein von τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως, worin der marcionitische Text eben nicht abwich, nicht ausdrücklich bemerkt habe! V. 37. 38 fehlten ohne Zweifel.

Das Fehlen von XXI, 18 wird durch Volckmar S. 97 nur noch mehr bestätigt, ebenso fehlte V. 21. 22. Dagegen hat der neueste Textkritiker S. 106 Bedenken, mit Ritschl und mir bei V. 32. 33 keine Textdifferenz, sondern nur eine freiere Anführung Tertullians (*non transiturum coelum ac terram, nisi omnia peragantur*) anzunehmen. Es soll ganz glaublich sein, das Marcion die Erfüllung innerhalb der γενεὰ αὕτη vermieden und den Zusammenhang in folgender Weise flüssiger gemacht habe: οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἕως ἂν πάντα γένηται· ὁ γὰρ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται. Allein Volckmar gibt selbst zu, dass Marcion die γενεά sich zurechtlegen konnte, und man braucht wohl nicht einmal ein Versehen Tertullians, sondern nur die aus dem Fehlen der Interpunktion entstandene Satzverbindung ἕως ἂν πάντα γένηται, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται bei ihm anzunehmen, da er ἕως wohl in jenem Sinne fassen konnte.

Dass mit XXII, 16, dessen Fehlen sicher bezeugt ist, auch V. 17. 18 fehlten, behauptet Volckmar S. 92. 113 nur entschiedener, als ich. Auch über die Auslassung von V. 28—30 bin ich mit ihm (S. 33, 71) einverstanden. Die gelegentliche Frage des Epiphanius Refut. 63 über V. 30 mag sich nur auf den dogmatischen Grund der Auslassung beziehen. So habe ich auch gar nichts dagegen einzuwenden, dass mit

Digitized by Google

V. 35—37, welche Epiphanius als fehlend angibt, auch V. 38 fehlte, so hart mich Volckmar S. 69 darüber anlässt, dass ich das Fehlen dieses Verses „blos als wahrscheinlich" behauptet habe (a. a. O. S. 437). Dass V. 43. 44 vorhanden waren, erkennt auch Volckmar S. 114 f. an, während der Schwertschlag V. 49—51 sicher fehlte. Im Zusammenhang mit dieser Lücke spricht Volckmar S. 153, 167 die wichtige Vermuthung aus, dass Marcion nun V. 52 nicht mit *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτόν*, sondern mit *πρὸς δὲ τοὺς παραγ.* — *εἶπε* fortgefahren haben werde.

XXIII, 2 hatte bei Marcion die beiden Erweiterungen *καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* nach *τὸ ἔθνος ἡμῶν* und am Schluss noch *ἀναστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα*. Wenn ferner Tertullian das Fehlen der Kleiderverlosung V. 34 ausdrücklich berichtet, deren Vorhandensein Epiphanius voraussetzt, so löset Volckmar diesen Widerspruch S. 50, 51, 91 durch die, wie ich glaube glückliche Annahme, dass Epiphanius die Lücke übersah und nach Matthäus, den er im Gedächtniss hatte, citirte. So wird es auch durch ihn S. 100 nur noch fester gestellt, dass blos der Schluss der Erzählung von den beiden Verbrechern V. 43 fehlte, was ich auch schon behauptet habe.

XXIV, 19 nimmt auch Volckmar S. 56, 113 das Fehlen von *Ναζωραῖος* an, V. 25 die Aenderung *ἐλάλησεν ὑμῖν* statt *ἐλάλησαν οἱ προφῆται*, und nach Analogie dieses Verses wird weiter S. 72, 97 f. 113, 115 der Versuch gemacht, die Textgestalt des Schlusses zu bestimmen, über welche man bei dem eiligen Verfahren Tertullians hauptsächlich auf innere Gründe angewiesen ist. Wegen der Hinweisungen auf alttestamentliche Weissagungen konnte Marcion nicht dulden V. 27, den Schluss von V. 32 *καὶ ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς*, V. 44 von *ὅτι δεῖ* bis *περὶ ἐμοῦ*, endlich V. 46 *οὕτω γέγραπται καὶ οὕτως*. Darin hat Volckmar gewiss Recht, dass nach den directen oder indirecten Angaben der beiden Hauptquellen der Schluss V. 52, 53 gefehlt haben muss, während er selbst nur vermuthungsweise V. 47, 49 die Auslassung von *ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ* und von *ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει* bis

Digitized by Google

ἐξ ὕψους behaupten kann [1]). In diesem Falle hatte das marcionitische Evangelium einen völligen Abschluss, der nur auf eine zukünftige apostolische Predigt in der Heidenwelt, nicht auf eine erst in Jerusalem zu erwartende Geisteserfüllung hinwies.

II. Die ursprünglichen Elemente des marcionitischen Evangeliums.

An die Ermittelung des Textbestandes, welche durch die neueste Untersuchung, obgleich sie öfter der Berichtigung bedarf, wesentlich gefördert ist, schliesst sich zunächst die Frage nach den Grundsätzen des marcionitischen Redactionsverfahrens an. Volckmar hat dasselbe nicht nur in einer sehr weiten Ausdehnung, sondern auch mit sehr bestimmter Angabe der dogmatischen Gründe für die einzelnen Aenderungen nachzuweisen gesucht. Er hat jedoch in dieser Hinsicht theils nur ein Resultat aufs Neue bestätigt, welches jetzt im Allgemeinen keinem Zweifel unterliegen kann, theils doch nicht die ganz vollständige Grundlage der sicheren Beurtheilung des marcionitischen Verfahrens gegeben, weil auch er bei dem Evangelium stehen geblieben ist, ohne die Redaction der zehn paulinischen Briefe zu vergleichen. Macht er uns desshalb den Wunsch rege, dass er seine verdienstlichen Bemühungen auch auf die Herstellung des marcionitischen Ἀποστολικόν ausdehnen möge, so ist es doch jedenfalls eine wichtigere Frage, wo jenes Verfahren eben seine Grenze hat, welche Texteigenthümlichkeiten nicht erst aus der Redaction Marcions herrühren, sondern als ursprüngliche, durch ihn erhaltene Elemente des dritten Evangeliums anzusehen sind. Nach welchen Grundsätzen ist aber hier zu entscheiden? Volckmar hat schon S. 74 f. diejenigen Texteigenthümlichkeiten erörtert, welche zwar nicht auf eine dogmatisch nothwendige Aenderung hinweisen, aber für das System des Gnostikers günstiger waren.

1) Den Anfang der apostolischen Predigt von Jerusalem konnte Marcion jedenfalls für die Judenapostel eher gelten lassen, als die hier erst zu erwartende Geistesfüllung.

Digitized by Google

Er tadelt hier besonders seine Vorgänger, weil sie übersehen haben, dass Marcion in solchen Fällen, wenn er die Wahl hatte, die unkanonische Lesart vorgezogen haben müsse. Allein, es ist ja eben die Frage, ob er die Wahl zwischen zwei schon vorhandenen Textformen hatte, und wir kommen auf diesem Wege überhaupt keinen Schritt weiter. Es bleibt ja immer, selbst bei der entschiedensten Angemessenheit des Textes zu seinem System, auch die entgegengesetzte Möglichkeit, dass man erst nach Marcion so Manches eben desshalb änderte, weil es seinem System zu günstig war. Es gibt zwar Texteigenthümlichkeiten, welche sich nur aus der marcionitischen Dogmatik erklären, z. B. die consequente Vermeidung alles Zusammenhangs der evangelischen Geschichte mit alttestamentlichen Weissagungen, weil nur Marcion jeden Zusammenhang der christlichen Religion mit der alttestamentlichen aufgehoben hatte [1]). Da jedoch die Gnosis Marcions, so ultrapaulinisch sie war, jedenfalls auf einer ächt paulinischen Grundlage beruhte, so ist es von vorn herein denkbar, dass sein Evangelium auch Manches bewahrt hat, was, so günstig es für ihn war, gleichwohl nicht erst sein Produkt ist. Das entscheidende Kriterium ist in dieser Hinsicht überhaupt nicht die Angemessenheit oder die Unangemessenheit zu seinem System, welche freilich an sich schon der Ausdehnung seines redigirenden Verfahrens Grenzen setzt, sondern vielmehr theils die äussere Beglaubigung des Alters und von Marcion unabhängigen Daseins einer Texteigenthümlichkeit, theils die innere

1) S. o. zu XVIII, 31—34. XXII, 35—38. XXIV. 25. 27. 32. 44. 46 und Anderes. Wie weit sich Marcion gerade hierdurch von der zu seiner Zeit sehr lebendigen Auffassung der evangelischen Geschichte entfernte, erhellt besonders aus Vergleichung mit Justin, welcher für Thatsachen derselben seine Evangelienschriften nur da erwähnt, wo sie die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen darbieten. Vgl. meine Bemerkungen Theol. Jahrb. 1852, S. 408 f., wo es sich von selbst versteht, dass die Berufung auf die Evangelien bei den Einsetzungsworten des Abendmahls (Ap. I, 66) gegen die Behauptung nicht streitet, dass Justin bei der Anführung seiner Evangelien für Thatsachen immer nur die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen im Auge hat.

Digitized by Google

Angemessenheit oder Unangemessenheit zu dem Zusammenhang und zu der Tendenz, dem Charakter des Lukas-Evangeliums überhaupt. Die Richtigkeit dieses Grundsatzes hat Volckmar selbst im Allgemeinen S. 175 f. anerkannt, aber in der Ausführung überwiegt doch bei ihm die Geneigtheit, den Einfluss der Dogmatik Marcions auf die Textredaction so weit als irgend möglich auszudehnen, und die ursprünglichen Elemente seines Evangeliums eigentlich nur da zu suchen, wo das Dogmatische nicht ins Spiel kommen kann. Auf diesem Wege kommt man allerdings dahin, das Ursprüngliche so ziemlich auf dogmatisch indifferente Varianten zu beschränken. Gehen wir die einzelnen Stellen durch, bei welchen mit Grund nach der Ursprünglichkeit gefragt werden kann, so weit sie nicht ganz bedeutungslose Varianten sind.

Das Fehlen von V, 39 geht nicht blos aus dem Stillschweigen der Gegner hervor, sondern auch aus dem Gebrauch, welchen Marcion von der Stelle V, 36 f. als einer seiner Hauptbeweisstellen machen konnte. Ein solcher Gebrauch wäre ja durch V. 39 sofort neutralisirt, weil hier offenbar das Verbleiben bei dem Alten im Gegensatz zu Neuerungen gerechtfertigt wird. An sich ist es nun aber ebenso denkbar, dass Marcion diesen Vers vorfand und beseitigte, als dass derselbe erst später eingeschaltet wurde, weil man die Stelle für den marcionitischen Gebrauch untüchtig machen wollte. Hat sich nach meiner Erörterung a. a. O. S. 403, 469 auch Baur Mark. 201 für das Letztere entschieden, so ist Volckmar S. 219 f. eher geneigt, das Erstere anzunehmen, und will in keinem Falle das Fehlen des Verses schon als ursprünglich anerkennen. Ich glaube jedoch, dass seine scharfsinnige Rechtfertigung dieser *crux interpretum* ebenso wenig befriedigt, als die Meyer'sche, welche Baur bereits widerlegt hat. Volckmar nimmt zwar nicht, wie Meyer, als den Sinn des Verses an, das zähe Festhalten der Jünger des Johannes und der Pharisäer an den alten Formen und Satzungen als natürlich und begreiflich darzustellen, wohl aber soll der Vers eine halbe Rechtfertigung der noch am Alten hängenden Johannisjünger enthalten, und darauf soll der Text

Digitized by Google

des Lukas von Anfang an angelegt sein. Bei Matthäus IX, 14 freilich komme das Thun der Johannisjünger und der Pharisäer in Frage (*διατί ἡμεῖς καὶ* oder *Φαρισαῖοι νηστεύομεν;*), ebenso bei Markus II, 18, wo nicht die Johannisjünger, sondern Andere fragen: *διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύουσιν;* Aber Lukas lasse ja V. 33 fragen: *διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσι πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσι καὶ πίνουσιν;* Die Hauptfrage betreffe hier die Johannisjünger, und es seien die Pharisäer selbst, die hier (wie V. 30) an Jesum diese Frage richten, um ihn zu pressen, da er den Johannes nicht verwerfe, und dessen Jünger doch mit ihnen in dem gleichen Gegensatz zu seiner Weise stehen. Die vorwiegende Beziehung auf die Johannisjünger tritt freilich schon darin hervor, dass Lukas nicht blos, wie die anderen Synoptiker, von dem Fasten, sondern auch von den Gebeten (vgl. XI, 1) spricht. Aber Jesus verwirft ja V. 34. 35. ganz bestimmt das Fasten für diejenigen, welche als seine Jünger die Gefährten des messianischen Bräutigams sind, so lange dieser in ihrer Mitte ist. Er weiset also gerade das Verhalten der Johannisjünger um so entschiedener ab, als die Frage selbst besonders sie betraf. Volckmar meint nun, Johannes sei für Lukas nicht so feindlich oder indifferent, dass es ihm nicht ebenso sehr darauf ankommen könne, den alten Hram bestimmt zu verwerfen, als auch, es wenigstens zu erklären und natürlich zu finden, wenn selbst die Jünger des Täufers sich von dem alten gewohnten Wesen nicht sogleich trennen können, und dieses lasse der Evangelist Jesum durch den Zusatz V. 39, der jedenfalls eine Neuerung in dem Evangelium sei, den Pharisäern gegenüber erklären. Aber gibt uns der Evangelist wirklich ein Recht, V. 39 allein auf die Johannisjünger zu beziehen und nicht als eine Rechtfertigung, wie die analogen Sätze V. 36—38, sondern als eine halbe Entschuldigung aufzufassen? Gerade Lukas am wenigsten, der sich nicht blos, wie Volckmar zugibt, etwas unklar ausgedrückt haben würde, sondern eine solche Milderung des ausschliesslichen Gegensatzes zwischen dem Alten und Neuen am allerwenig-

Digitized by Google

sten erwarten lässt. Diese Unvereinbarkeit hebt er in V. 36 durch den ihm eigenthümlichen Zusatz *καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ* noch entschiedener hervor, wie er mit Markus durch *βλητέον* (Matth. *βάλλουσιν*) die Sitte, neuen Wein in neue Schläuche zu giessen, noch bestimmter als das Richtige darstellt. Gehörte ihm daher V. 39 ursprünglich an, so würde man um so mehr die Thatsache, dass Niemand, der alten, besseren Wein getrunken hat, sogleich nach neuem begehrt, nach der Analogie des Vorhergehenden und von VIII, 16. XI, 33 nur in dem Sinne voller Billigung verstehen dürfen, aber eben damit auch einen wirklichen Widerspruch seiner Darstellung zugeben müssen. Dazu kommt noch der von Volckmar übersehene Umstand, dass gerade bei Lukas die unmittelbare Antwort Jesu auf die Frage V. 33 schon mit V. 35 abgeschlossen ist, und dass nur Lukas den Ausspruch V. 36 f. als ein neues Gleichniss von jener Antwort ablöset. Um so weniger darf man bei ihm zuletzt noch die Tendenz voraussetzen, die Johannisjünger gleichwohl noch wegen ihres Hängens an dem Alten zu entschuldigen. Der Ausspruch V. 39. ist also, wie man ihn auch wendet, diesem Zusammenhang so fremd, dass er schon an sich Verdacht erregen muss, und seine Hinzufügung erklärt sich so einfach gerade aus dem gefährlichen Gebrauch, welchen Marcion nachweislich von dem neuen Wein des Evangeliums machte, aus einer conservativen Entgegnung, den jungen Wein der Häresie als nicht begehrenswerth darzustellen, dass wir hier ganz berechtigt sind, die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes zu behaupten.

X, 21. 22. lautete der marcionitische Text: *Εὐχαριστῶ καὶ ἐξομολογοῦμαί σοι,* (*πάτερ* fehlte) *κύριε τοῦ οὐρανοῦ* (*καὶ τῆς γῆς* fehlte), *ὅτι ἅτινα ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἐμπροσθέν σου. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (oder *βούλεται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*). Hier ist in der Auslassung von *καὶ τῆς γῆς* die marcionitische Tendenz unverkennbar, den Gott Christi eben nur als den überirdischen Herrn

Digitized by Google

des Himmels erscheinen zu lassen, aber desto unverfänglicher ist die Auslassung von πάτερ, weil ja πατήρ noch wiederholt folgte, und ebenso die Erweiterung εὐχαριστῶ zu Anfang. Volckmar S. 187 f. sieht daher schon diese Texteigenthümlichkeiten als ursprünglich an. Die Anrede πάτερ sei neben κύριε überflüssig und störe die fliessende Einfachheit der ganzen Stelle, und der Ausdruck des Danks passe vortrefflich zu dem besonderen Zusammenhang bei Lukas, wo Jesus über die ersten Erfolge des Heidenapostelthums jauchze und juble (V. 21). Auf die Auffassung dieses Zusammenhangs kommt es hauptsächlich an für das Urtheil über die übrigen, weit wichtigeren Eigenthümlichkeiten. Vergleicht man den Ausspruch bei Lukas mit seiner Stellung bei Matth. XI, 25 f., so wird uns dort allerdings eine sehr verschiedene historische Situation dargestellt. Der Täufer hat so eben aus der Gefangenschaft Gesandte an Jesum geschickt mit der offenbar zweifelhaften Frage, ob er der Messias sei, oder ob man einen anderen erwarten solle. Jesus hat ihn auf die wunderbaren Erfolge seiner Wirksamkeit verwiesen und den selig gepriesen, der sich an ihm nicht ärgert (XI, 5. 6), er hat sodann vor dem Volke versichert, dass er selbst mehr als Prophet ist, und dass seine Gemeinschaft völlig erhaben ist über Johannes, den Grössten unter allen vom Weibe Geborenen, den blossen Vorläufer des Messias (V. 7—15). Von seinem Verhältniss zu dem Täufer geht er V. 16 f. zu dem gegenwärtigen Geschlecht über. In seinem Verhalten zu ihm und seinem Vorläufer hat es sich gleich launigen Kindern bewiesen, denen man nichts zu Dank thun kann. Ueber den strengeren Johannes, der nicht ass und trank, urtheilte dieses Geschlecht, er sei dämonisch besessen, über des Menschen Sohn, welcher ass und trank, er sei ein Fresser und Weintrinker. Aber trotz dieser so allgemeinen Verwerfung schliesst doch diese Generation auch vereinzelte Kinder der Weisheit in sich, von welchen die geoffenbarte Weisheit Rechtfertigung erhalten hat (V. 16—19). Ist hier also die überwiegende Verwerfung und die vereinzelte Anerkennung, welche der Menschensohn fand, oder die Schatten- und die Lichtseite des Erfolgs seiner Wirk-

Digitized by Google

samkeit zusammengestellt, so tritt weiter V. 20—24 in dem Wehernf Jesu über die Städte, welche die Hauptschauplätze seiner Wunder waren, nur die Schattenseite, aber V. 25 f. in der Danksagung über die nicht den Weisen und Verständigen, sondern den geistigen Kindern gewordene göttliche Offenbarung wieder ebenso die Lichtseite hervor. Die Danksagung Jesu über die Anerkennung, welche er gleichwohl gefunden, hebt sich um so lichtvoller aus dem dunklen Grunde seiner überwiegenden Verwerfung heraus. Bei Lukas dagegen überwiegt von Anfang an eine freudige Stimmung. Auf dem nicht rein jüdischen Boden Samariens hat Jesus so eben die nicht für die zwölf Stämme der Juden bestimmten, sondern der Zahl der Weltnationen entsprechenden siebenzig Jünger ausgesandt und bevollmächtigt, die Nähe des Gottesreichs zu verkündigen (X, 1—9). Den Städten, welche diese Boten nicht aufnehmen werden, wird es am Tage des Gerichts unerträglicher gehen, als den Sodomiten (V. 10. 12.). Sind diese Städte nicht deutlich als ein Bild der ungläubigen Judenwelt dargestellt, wenn sich in diesem Zusammenhang sogleich beispielsweise V. 13—15 das Wehe über Chorazim, Bethsaida und Kapernaum, die Hauptschauplätze der Wunder Jesu, anschliesst? Kann es deutlicher bezeichnet werden, dass dem auf jüdischem Gebiet verworfenen Christenthum in der ausserjüdischen, heidnischen Welt sich eine erfreulichere Verbreitung eröffnet? Auf dieses ausserjüdische Gebiet weiset die Sendung der Siebenzig im Namen und mit der Vollmacht ihres Meisters (V. 16) hin. So kehren die ausgesandten Boten auch alsbald zurück mit der freudigen Erfahrung ihrer Obmacht über die Dämonen, und Jesus gibt ihnen nicht blos die Gewalt über das ganze Reich des Bösen, sondern er lenkt auch ihre freudige Befriedigung auf etwas noch weit Höheres hin, darauf, dass ihre Namen im Himmel aufgeschrieben sind, auf ihr volles, von der jüdischen Abstammung ganz unabhängiges Bürgerrecht im Himmel (V. 17—20). In dieser überwiegend freudigen Situation schliesst sich V. 21 f. die Danksagung über die den Weisen und Verständigen versagte, den geistigen Kindern ertheilte göttliche Offenbarung so passend

Digitized by Google

an als ein Ausruf jubelnder Begeisterung (ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι). Die Vorbereitung des Ausspruchs ist also bei Matthäus und Lukas zwar insofern verschieden, als dort die wehmüthige Erfahrung der Verwerfung in dem gegenwärtigen Geschlecht, hier die freudige Aussicht auf eine empfänglichere, ausserjüdische Welt den Grundton bildet, aber die Beziehung der Danksagung auf die Anerkennung Jesu ist bei beiden Evangelisten gleich. Wie sollte daher die Textform von V. 22, der Aorist und die Satzumstellung, nur bei Lukas, nicht auch bei Matthäus ursprünglich sein? Volckmar vertheidigt S. 190 f. ganz richtig die Ursprünglichkeit dieser Textform bei Lukas, während bei Matthäus der kanonische Text ursprünglich sein soll. Dieses Urtheil ist nur dadurch möglich geworden, dass Volckmar bei allen treffenden Bemerkungen im Einzelnen doch nicht in den eigentlichen Sinn und Zusammenhang des Ausspruchs eingedrungen ist. Es ist sowohl bei Lukas, als auch bei Matthäus durchaus passend, dass Jesus in dieser Lage seinem himmlischen Vater dafür dankt, dass er die beseligende Erkenntniss des Messias nicht den Weisen und Verständigen (d. h. bei Matthäus: den geistigen Führern dieses Geschlechts, bei Lukas: der Mehrheit des jüdischen Volks), sondern den geistigen Kindern (d. h. bei Matthäus: den Geringen und Armen, vgl. V. 5. πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, den vereinzelten Kindern der Weisheit V. 19, bei Lukas: den verachteten Heiden) geoffenbart hat. In diesem der menschlichen Erwartung so widersprechenden Erfolg erkennt Jesus den göttlichen Rathschluss (ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου), die Verwirklichung seiner messianischen Macht und Herrlichkeit (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου), die ersten Anfänge der messianischen Gemeinde. Handelt es sich aber um die Erkenntniss des göttlichen Willens in dieser Fügung, so schliesst sich offenbar nur der in der unkanonischen Textform sogleich folgende Gedanke passend an, dass nur der Sohn es ist, welcher den Vater in seinem verborgenen Walten erkannt hat (οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός). Hat aber andererseits der Sohn gerade da, wo man es nach menschlicher Einsicht zunächst erwarten durfte, keine Aner-

Digitized by Google

kennung gefunden, so folgt nun ebenso passend die Angabe, wer ihn bis jetzt erkannt hat, nämlich einerseits der Vater, andererseits diejenigen, welchen der Sohn sich offenbart hat, die schon vorhandenen Glieder der messianischen Gemeinde, von welchen die Danksagung ausgegangen war (*καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*). Ihnen, den Mühseligen und Beladenen, ruft Jesus bei Matthäus V. 28 f. noch zu, dass sie bei ihm Erquickung suchen und sein sanftes Joch auf sich nehmen sollen. Und auch bei Lukas V. 23 f. wendet sich Jesus nun an die ihn umgebenden Gläubigen, an seine Jünger, mit der Seligpreisung, dass sie sehen, was viele Propheten und Könige, d. h. offenbar die bedeutendsten Personen der alttestamentlichen Geschichte, zu sehen begehrten und nicht sahen, hören wollten und nicht hörten. Man vergleiche hiermit die kanonische Textform bei beiden Evangelisten. Auf den Ausdruck der Erkenntniss des göttlichen Willens und seiner eigenen messianischen Macht folgt hier sogleich der Satz, dass Niemand den Sohn erkennt, als der Vater, dann erst, dass auch den Vater Niemand erkennt, als der Sohn, und wem ihn der Sohn offenbaren will. Wie hängt dann der Ausspruch mit der geschichtlichen Veranlassung zusammen? Anstatt der factischen concreten Erkenntniss des göttlichen Willens und der Messianität des Sohns erhalten wir hier die allgemeine Erkenntniss des Sohns, welche nur dem Vater zugeschrieben wird, ohne alle Erwähnung der Menschen, denen thatsächlich der Sohn geoffenbart ist, wovon der Ausspruch doch gerade ausgegangen war, ferner die allgemeine, nicht speciell geschichtlich vermittelte Erkenntniss des Vaters, welche nicht blos dem Sohn, sondern auch denen zugeschrieben wird, welche der Sohn einer Offenbarung gewürdigt hat [1]).

1) Durch den Ausdruck des kanonischen Lukas *τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, τίς ἐστιν ὁ πατήρ* statt der einfachen Objecte der Erkenntniss *τὸν πατέρα, τὸν υἱόν* wird die Erkenntniss gleichfalls aus einer concret geschichtlichen zu einer allgemein metaphysischen gemacht, ganz wie durch das Präsens *γινώσκει*, anstatt des Aorist *ἔγνω*. Dass der Aorist bei Lukas auch dem in der ganzen Stelle vorherrschenden Aorist (V. 21 *ἀπέκρυψας, ἀπεκάλυψας, ἐγένετο*,

Digitized by Google

Es lässt sich nicht verkennen, dass der Ausspruch gerade durch die kanonische Textform von den geschichtlichen Verhältnissen losgerissen wird, und je unvermittelter hier die gegenseitige Wechselerkenntniss zwischen Vater und Sohn eingeführt wird, desto passender ist freilich für diesen Zweck die förmliche Unterbrechung des Zusammenhangs zwischen Luk. X, 21. und 22. *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν*, welche Lachmann und Tischendorf aufgenommen haben. Wird hierdurch V. 22 auch äusserlich von dem Zusammenhang abgelöset, so trägt diese Unterbrechung freilich nicht das Gepräge der Ursprünglichkeit, ja sie wird noch störender durch die sogleich folgende Wiederholung. Nach unserm Ausspruch fährt Jesus bei Lukas V. 23 ganz passend fort, an die Jünger allein einen Ausspruch zu richten, *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν*. Warum soll er sich aber zweimal kurz nach einander an sie allein wenden? Wird daher die innere Kritik hier nicht umhin können, der unkanonischen Textform den Vorzug der Ursprünglichkeit zuzuerkennen, so führt in diesem Falle auch die äussere Textkritik zu demselben Ergebniss. Die kanonische Textform finden wir eben nirgends vor Irenäus, dagegen die unkanonische nicht blos bei den verschiedensten Gnostikern, sondern auch bei Justin und den clementinischen Homilien, ja den Aorist noch bei Späteren [1]). Da die kanonische Textform aber bei Matthäus ebenso wenig bezeugt und innerlich angemessen ist, als bei Lukas, so kann hier auch Lukas nicht blos nach Matthäus

---

V. 22 *παρεδόθη*, V. 24 *ἠθετήσαν* u. s. w. völlig entspricht, hat Volckmar S. 190 ganz richtig bemerkt. Aber ist das bei Matthäus anders?

1) Vgl. meine Krit. Unters. S. 201 f. Auch Baur Mark. 199 f. bemerkt gegen Volckmar's frühere Meinung, dass der Aorist nur in dem gnostischen System Marcions einen Sinn habe (Theol. Jahrb. 1850, S. 197), es gebe kaum eine andere Stelle, in welcher die von unserem jetzigen Text abweichende Lesart so gut bezeugt ist, wie diese. Volckmar vertritt daher jetzt gerade die Behauptung selbst, welche er damals für ganz grundlos erklärte, dass, wenigstens bei Lukas, der marcionitische Text ursprünglich sei.

Digitized by Google

corrigirt sein. Wir haben hier nicht bloss, wie Volckmar S. 194 meint, eine mit vom Gegensatz gegen die Gnosis herbeigeführte Correctur nach dem Matthäus-Text, sondern die gleiche Textänderung, welche wie V, 39 den gnostischen Gebrauch der Stelle ausschliessen sollte. Sowohl der Aorist ἔγνω, als auch die Vorstellung der Erkenntniss des Vaters gaben den Gnostikern Veranlassung, den Ausspruch für die Lehre von einem vorher unbekannten, erst durch Christus geoffenbarten höchsten Gott zu deuten. Begünstigte also die unkanonische Textform, so unbedenklich sie an sich ist, die Grundlehre der Gnostiker, weil sie den Schein erregte, als lehre Christus hier einen auch im alten Testament noch nicht geoffenbarten Gott, nennt Irenäus adv. haer. I, 20, 3. sie deshalb οἱονεὶ κορωνίδα τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν, so erklärt es sich vollkommen, wie man durch das Präsens γινώσκει den Gegensatz der christlichen Gotteserkenntniss gegen die alttestamentliche Vergangenheit, und durch die Satzumstellung die ihr beigelegte Bedeutung auszuschliessen suchte. — Nicht ganz mit derselben Gewissheit kann man sich über die anderen marcionitischen Texteigenthümlichkeiten entscheiden. Es ist freilich scheinbar, dass die Lesart ἅπερ ἦν κρυπτά statt ἀπέκρυψας der marcionitischen Weltansicht insofern günstiger ist, als sie die vorchristliche Verborgenheit der höchsten Wahrheit nicht auf eine positive Thätigkeit des christlichen Gottes zurückführt [1]). Aber dieses Verbergen von Seiten des höchsten Gottes war ja an sich so negativ, so sehr nur ein Nichtoffenbaren, dass die Lesart ἀπέκρυψας, wie Volckmar selbst anerkennt, für Marcion gar nicht anstössig sein konnte. Warum sollte er daher ἅτινα ἦν κρυπτά nicht schon vorgefunden haben? Volckmar sagt selbst, diese Lesart sei eine Milderung des harten ἀπέκρυψας, welche sich auch Anderen, als Marcion, aufdringen konnte [2]). Aber ist bei einem Mar-

1) Volckmar bestreitet S. 75 meine Aeusserung, dass Marcion „vielleicht" das Verbergen auf den Weltschöpfer bezog (Krit. Unt. S. 414), als wirkliche Annahme!

2) A. a. O. S. 194 f. Gerade so fassen die clementinischen Homilien ἀπέκρυψας H. XVIII, 15 τὸ δοκοῦν τραχύτερον auf, sie neh-

Digitized by Google

cion eine solche Milderung irgend wahrscheinlich? Ist sie nicht weit denkbarer bei dem paulinischen Evangelisten? Wenn Volckmar meint, ἀπέκρυψας werde bei Lukas durch den speciellen Zusammenhang verlangt, so ist dieses Urtheil nur bei Matthäus gegründet, wo die Verwerfung der Zeitgenossen so stark überwiegt, wo der Grundton überhaupt so ernst und strenge ist. Bezieht sich das Verborgene aber bei Lukas gerade auf die Juden, so treten doch hier unter diesen Gesichtspunkt nicht blos die jüdischen Zeitgenossen, welche sich der höchsten, genügenden Gotteserkenntniss rühmten, sondern auch die Propheten und Könige der Vergangenheit, welche nach einer höheren Offenbarung sehnlich verlangten (V. 24), es eröffnet sich schon hier überhaupt so sehr der Rückblick auf die ganze Vergangenheit der alttestamentlichen Religion, dass man die Lesart ἅτινα ἦν κρυπτά, deren Einführung durch Marcion schwer denkbar ist, wenigstens nicht für unpassend halten sollte. Eine „verborgene" Weisheit, welche Gott von Ewigkeit den Gläubigen vorherbestimmt hat, eine Offenbarung, welche vorher kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, ist ja ächt paulinisch (vgl. 1 Kor. 2, 7 f.). Warum soll man nicht geneigt sein, die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes auch hier noch durchzuführen? Dagegen möchte ich das Fehlen von πάτερ hier, wo die Anrede an den himmlischen „Vater" gleich anfangs so passend ist, nicht als ursprünglich, sondern als eine zufällig entstandene Auslassung ansehen, und eher die Erweiterung εὐχαριστῶ zu Anfang für überflüssig und die „fliessende Einfachheit" der ganzen Stelle störend halten. Ich will jedoch Niemandem in den Weg treten, der diese Verstärkung für angemessener zu dem Jubelton der Rede hält.

XI, 2 ist eine von den wenigen Stellen, wo Volckmar S. 196 f. mit mir (a. a. O. S. 470) über die Ursprünglichkeit der Bitte um den heiligen Geist vollkommen übereinstimmt [1]). Spricht für das Alter dieser marcionitischen Les-

men aber so wenig, wie Volckmar meint, die Lesart ἅτινα ἦν κρυπτά an, dass sie dieselbe vielmehr bestimmt verwerfen.

1) Der frühere Tadel gegen die Vorgänger, es übersehen zu ha-

Digitized by Google

art schon ihre Berührung mit Lesarten des Gregor von Nyssa und des Maximus, so noch weit mehr der Zusammenhang dieser Stelle. Die Jünger fordern Jesum auf, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte. Schon desshalb darf man in diesem Gebet nicht eben den Gegensatz gegen die Aeusserlichkeit des pharisäischen und den Wortschwall des heidnischen Gebets, wie Matth. VI, 9 f., erwarten, sondern vielmehr einen ganz charakteristischen Ausdruck des specifisch christlichen Interesses, analog dem Schulgebet der Johannisjünger. Und was könnte sich in dem Gebet eines Pauliners mehr vordringen, als die Bitte um den heiligen Geist, diese Bürgschaft der Gotteskindschaft (Gal. 4, 6. Röm. 8, 14)? Desshalb richtet sich ja auch die Rede Christi nach einem Gleichniss über die Macht des dringlichen und unablässigen Gebets (V. 5. — 10) sogleich auf die gleichnissweise Darstellung der Gaben des Vaters an seine Kinder (V. 11. 12), und V. 13 ohne bildliche Hülle auf den heil. Geist, welchen der himmlische Vater den ihn bittenden Kindern nicht versagen wird. Wie auffallend würde diese Erwähnung der specifisch christlichen Gnadengabe hier eintreten, wenn sie nicht schon in dem vorhergehenden Gebet die Hauptsache gewesen wäre! Man muss daher mit Volckmar sagen, dass wir hier dem Texte Marcions eine wahre, ja nothwendige Verbesserung unsers Textes verdanken [1]). Und ebenso begreiflich ist die Veränderung der ursprünglichen Lesart durch eine Correctur nach Matthäus, welche wir auch sonst in Varianten des lukanischen Herrngebets bemerken.

Ebenso bestimmt behauptet Volckmar S. 188 die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes XII, 38 τῇ ἐσπερινῇ φυλακῇ, weil sie ganz der urchristlichen Erwartung einer alsbaldigen Wiederkunft Christi entspreche, während erst eine

---

ben, dass der „Name" Gottes für den θεὸς ἀνονόμαστος Marcions nicht wohl passte (S. 83), ist, wie sich hier zeigt, nicht so ernstlich gemeint.

2) Auch Luk. XII, 12. XXI, 15 werden die verfolgten Christen auf den sie erfüllenden heiligen Geist verwiesen, s. meine Glossolalie S. 66 f.

Digitized by Google

spätere Zeit, welcher Christus allzulange ausblieb, das Kommen Christi in die *vigilia secunda vel tertia* verlegen konnte. Allein so scheinbar diese Auffassung ist, so muss man doch bedenken, dass 1) das Lukas-Evangelium, wie aus XVII, 20 f. XXI, 25 f. (vgl. Matth. XXIV, 29. Mark. XIII, 24) erhellt, jene urchristliche Erwartung selbst nicht mehr ganz theilt oder begünstigt. 2) Die kanonische Lesart passt jedenfalls besser zu dem unmittelbaren Zusammenhang, weil das Gleichniss besonders das unerwartete Kommen des Herrn hervorhebt, zu einer Zeit, in welcher nur die getreuen Knechte sich des tiefen Schlafs erwehren. Passt dazu die tiefe Mitte der Nacht (Matth. XXV, 6. *μέσης δὲ νυκτός*) nicht viel besser, als der Anfang der Nachtzeit? Lässt doch Lukas selbst hier (V. 40, vgl. Matth. XXIV, 50) den Herrn wiederkommen *ᾗ ὥρα οὐ δοκεῖτε.* Und ist nicht gerade die Vorstellung urchristlich, *ὅτι ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται* 1 Thess. V, 2. (vgl. Matth. XXIV, 43. Luk. XII, 39)? 3) Die marcionitische Lesart, wenn sie nicht ganz absichtslos ist, kann auch aus der Abneigung gegen eine Vorstellung erklärt werden, welche den Herrn erst in tiefer Nacht von der Hochzeit zurückkehren lässt. Tertullian c. 29 macht hier ja schon die blosse Erwähnung der Hochzeit im Gleichniss gegen Marcions Gott als *detestator nuptiarum* geltend.

Da die Auslassung von XIII, 1 — 5 auch auf die sicher ursprüngliche Parabel von dem unbrauchbaren Feigenbaum V. 6—9 ausgedehnt werden muss, so fragt es sich, ob dieses ganze Stück ursprünglich fehlte, oder ob es nur durch eine willkürliche Aenderung Marcion's entfernt wurde. Die inneren Schwierigkeiten sind bekannt, und da auch ich früher keinen Grund dogmatischer Anstössigkeit für Marcion entdecken konnte, so wenig als Volckmar (Theol. Jahrb. S. 208), so trafen wir damals ziemlich in der Annahme der Nicht-Ursprünglichkeit jener Erzählung zusammen, welche auch Baur Mark. S. 195 f. billigte. Volckmar glaubt jedoch jetzt sowohl den Grund, wesshalb Marcion die Erzählung nicht duldete, entdeckt zu haben (S. 102 f.), als auch die Aechtheit des Stücks in diesem Zusammenhang rechtfertigen zu können (S. 199 f.).

Digitized by Google

Marcion soll sich hier daran gestossen haben, dass V. 3. 5 Allen, welche nicht Busse thun, Vernichtung angedroht wird. Nach seinem Dualismus von zwei Gottesreichen mit eigenen Gesetzen und einer eigenen Vergeltung habe er nicht Alle, welche dem Demiurgen angehörig bleiben, als verdammt ansehen können, da der Weltschöpfer ja seine Getreuen gleichfalls belohnte. Der marcionitische Demiurg könne sein eigenes Volk nicht ganz vernichten. Hätte Marcion aber nicht die *μετάνοια* auch auf die Umkehr zu der Gesetzesgerechtigkeit des Weltschöpfers beziehen, den Ausspruch überhaupt, wie er öfter thut, ganz objectiv auf die Weltordnung dieses Gottes beziehen können? Musste er die *μετάνοια* von der Hinwendung zu Christus hin verstehen? Auch sonst bezog er ja das Wehe, die göttliche Strafe in Reden Christi auf den gerechten Weltschöpfer (s. m. Krit. Unt. S. 443 f.). Ist das Wehe über die Reichen, Gesättigten und Lachenden VI, 24 f. weniger allgemein gehalten? Las Marcion doch XI, 42 *ἀλλ' οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατεῖτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ παρέρχεσθε τὴν κλῆσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*. Liess er hier die Befolgung der christlichen Berufung als die einzig mögliche Rettung der Pharisäer gelten, wie sollte er an jener Rettung durch die *μετάνοια*, selbst im christlichen Sinne Anstoss genommen haben? Liess er doch auch XVII, 26 f. unverändert, wo er das Schreckliche für alle Menschen, bei der Wiederkunft Christi auf den Weltschöpfer bezog, vgl. XXI, 9. f. Eher könnte er daher daran Anstoss genommen haben, dass V. 2. 4, weil die Getödteten nicht die grössten Sünder gewesen sein sollen, der Gerechtigkeit des Weltschöpfers zu widerstreiten schien. Allein diesen dachte er sich ja nach Irenäus I. 27, 2. *inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum*. Auch ist ja hier nicht von dem endlichen Weltgericht die Rede, bei welchem sein Demiurg erst völlig gerecht über Alle entscheiden konnte. Oder sollte er an der Vorstellung einer allgemeinen Sündhaftigkeit in Beziehung auf das demiurgische Gesetz Anstoss genommen haben? Aber wie vieles hätte er dann in den paulinischen Briefen streichen müssen! Liess er doch bei Lukas auch sonst

Digitized by Google

die Vermeintlichkeit der Werkgerechtigkeit XVI, 15. XVIII, 9. XX, 20 unverändert. An unserer Stelle kommt noch hinzu, dass Jesus soeben XVI, 57 f. das Volk aufgefordert hat, von selbst τὸ δίκαιον, d. h. wie in dem Sinne Marcions V. 58. 59 lehrte, das gerechte Strafurtheil des Weltschöpfers zu bedenken. Die jetzige Bestrafung einiger Sünder aus der grossen Masse war als vorläufig nicht ungerecht [1]). In XIII, 1—5 lässt sich also in der That keine Nöthigung der Auslassung für Marcion entdecken. Höchstens könnte er dieses Stück zugleich mit dem Gleichniss V. 6—9 getilgt haben; aber auch die Anstössigkeit dieser Parabel für Marcion ist nicht so einleuchtend, wie Volckmar S. 64 f. meint. Warum hätte er nicht recht gut, was Volckmar für unmöglich hält, auch den Herrn des Weinbergs, welcher dem unfruchtbaren Feigenbaum Vernichtung droht, auf den Weltschöpfer beziehen können, der ja im Alten Testament oft genug eine Frist der Busse angesetzt hatte? Als Hinweisung auf das schreckliche Gericht des Demiurgen hätte V. 1—9. für Marcion eher willkommen, als anstössig sein müssen. Irgend eine Nöthigung zur Auslassung ist noch nicht entdeckt. So darf man allerdings fragen, ob dieses ganze Stück zu dem Zusammenhang nothwendig gehört, ächt lukanisch oder erst später eingefügt worden ist. Volckmar findet es in diesem Zusammenhang XII, 35 f., welcher die Zurüstung zu der nahen Zukunft des Herrn behandelt und desshalb schon V. 57—59. auf das nahe Strafgericht hinweise, ganz passend, dass nun XIII, 1—9 die besondere Beziehung dieses Strafgerichts auf das jüdische Volk folge. Den fatalistischen Glauben benutze Jesus eben nur als Volksglauben, um zur Selbstprüfung zu veranlassen, und andere Schwierigkeiten sollen bei unserm Evangelisten nicht auffallend sein. Nur sei auch keine absolute Nothwendigkeit des Stücks für

1) Es ist freilich nicht positiv bezeugt, wie Marcion sich das allgemeine Gericht des Weltschöpfers dachte, wie überhaupt seine Eschatologie etwas dunkel ist. Aber schon nach dem alten Testament musste er ein einstiges Gericht, einen Entscheidungstag annehmen.

Digitized by Google

das Ganze nachweisbar, uns müsse daher die abstracte Möglichkeit einer späteren Zusetzung offen bleiben. Es lässt sich jedoch nicht verkennen, dass die Rede Christi mit XII, 59 einen sehr energischen Abschluss hat, dass ein so inniger Zusammenhang und stetiger Fortschritt der Rede durch die erzählende Unterbrechung gestört wird, dass das fragliche Stück eigentlich nicht die Nähe der Parusie lehrt, sondern vielmehr den Eintritt vorläufiger Einzelgerichte und die noch bestehende Dauer einer Frist (V. 8.) enthält, endlich dass es uns von der Grösse der gegenwärtigen Zeit auf geringere Unglücksfälle Einzelner hinlenkt. Ich kann mich subjectiv noch immer nicht von der Aechtheit dieser Stelle überzeugen, so wenig ich eine objective Entscheidung wagen möchte. Wie man auch das Stück auffasse, so ist ja die Annahme einer nachmarcionitischen Einschaltung nicht gerade unvermeidlich.

Auch XIII, 28 behauptet Volckmar S. 60 f. 217 f. den marcionitischen Ursprung und die Nicht-Ursprünglichkeit des Textes *ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω.* Man beachte jedoch nur, wesshalb Marcion hier den kanonischen Text geändert haben soll. Die Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und die Gesammtheit der Propheten habe er unmöglich als durch den Glauben gerecht und in das Reich Christi aufgenommen gelten lassen können, und so habe er an ihre Stelle „alle Gerechten", d. h. alle durch den Glauben Gerechten, die Heiligen oder Christen, gesetzt. Nach dieser Generalisirung habe es sich von selbst verstanden, dass die Ungerechten als solche überhaupt bleibend ausgeschlossen und draussen gehalten werden mussten (*κρατουμένους*.). Allein schon die Meinung, dass Marcion bei dem Reiche Gottes nur an den Himmel des höchsten Gottes, nicht an den des Weltschöpfers habe denken können, ist bei aller Zuversichtlichkeit, mit welcher sie aufgestellt wird, haltlos. Diese Auffassung ist 1) äusserlich nicht nachweisbar. Vergeblich beruft sich Volckmar auf Tertullian c. 30. Dieser fragt, von wem die Ungerechten draussen gehalten werden, etwa von dem Weltschöpfer? Dann würde der gute Gott die Gerechten auf-

Digitized by Google

nehmen. Wie könne dann aber der Weltschöpfer die von seinem Widersacher Ausgeschlossenen zur Strafe festhalten, anstatt sie ihm zum Aerger aufzunehmen? Schliesse aber der gute Gott die Ungerechten aus, so müsse er entweder wissen oder nicht wissen, dass der Weltschöpfer sie zur Strafe festhalten werde; dieser halte sie also entweder wider seinen Willen fest und beweise sich als mächtiger, oder mit seinem Willen, und dann könne jener Gott, mit welchem der Weltschöpfer übereinstimmt, nicht besser, als dieser sein. *Haec si nulla ratione consistunt, ut alius punire, alius liberare credatur, unius erit tam judicium, quam regnum, et dum unius est, qui et judicat, creatoris est.* Wer sieht es dieser sophistischen Argumentation nicht an, dass sie nur auf einer Erklärung beruht, welche Tertullian bei seinem Gegner zwar voraussetzt, aber so, dass man deutlich merkt, er habe es mit blos möglichen Erklärungen Marcions zu thun, und wolle diesen für alle Fälle in die Enge treiben? Es war freilich sonst in der Weise Marcions, göttliche Strafe und Belohnung, auch wo sie neben einander erwähnt war, an den guten und an den gerechten Gott zu vertheilen (vgl. besonders XII, 46. XXI, 9. f., s. m. Krit. Unt. S. 405, 431, 443 f.), und desshalb glaubt Tertullian, ganz wie Volckmar, ihm auch hier diese Trennung zuschreiben zu dürfen. Ich habe jedoch a. a. O. S. 416 (vgl. XI, 19), S. 425 (Vgl. XVII, 25 f.) schon darauf hingewiesen, dass Tertullian die marcionitische Erklärung oft nur muthmasslich angiebt, und hier haben wir schon an sich keinen Grund, uns auf ihn zu verlassen. Ferner geht es aus XVI, 23 deutlich genug hervor, dass Marcion neben der Hölle des Weltschöpfers auch einen Ort der Belohnung desselben, wie Tertullian c. 34 sagt, *utramque mercedem creatoris, sive tormenti sive refrigerii apud inferos,* annahm. 2) Die Erklärung, welche ihm Tertullian und Volckmar unterlegen, ist innerlich unmöglich. Wenn Marcion XVI, 23 nicht umhin konnte, den Schooss Abrahams, welcher zwar von dem Ort der Verdammniss durch eine grosse Kluft getrennt (V. 26), aber doch von hier aus noch sichtbar ist, auf das *refrigerium* des Weltschöpfers zu deuten, so konnte er ja hier den Ort der Patriarchen und

Digitized by Google

der Propheten in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, weil sie den Verdammten sichtbar sind (*ὄψησθε*), nicht wesentlich anders verstehen [1]). Und diese Auffassung wurde ihm in dem kanonischen Text durch ausdrückliche Erwähnung der Patriarchen und Propheten fast noch näher gelegt, als in dem unkanonischen. 3) Verstand Marcion aber in jedem Falle den Ausspruch von der doppelten Vergeltung des Weltschöpfers, so lässt es sich vollends nicht begreifen, was ihn zu einer Abänderung, und zwar zu einer solchen irgend bewegen konnte. Es ist ja ganz gegen die Terminologie seines Systems, die Gerechtigkeit als Ausdruck der höchsten Vollkommenheit, der Glaubensgerechtigkeit zu gebrauchen. Sie war ihm vielmehr Eins mit der *malitia creatoris* (Tert. c. Marc. I, 22), der *status judicis* war ihm *affinis mali*, die *justitia* fast eine *species malitiae* (ebendas. II, 14., vgl. 24. *si malitiam justitiae nomine excusas*). Zwar musste er sich den Gebrauch des Worts in einer höheren Bedeutung bei Lukas und Paulus öfter gefallen lassen, aber da Lukas I, 6. 17. 75. in seinem Evangelium fehlte, so waren mehrere Stellen seiner niederen Vorstellung von der Gerechtigkeit ganz entsprechend: XV, 7. *δικαίοις, οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας*, XVIII, 9. *τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶν δίκαιοι*, XX, 20. *ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*. Marcion konnte sie wenigstens mit seinem Begriff der Gerechtigkeit wohl vereinigen, wie auch die Stelle XXIII, 47., wo ein römischer Hauptmann den Gekreuzigten gerecht nennt. Auch XIV, 14. *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων* musste er, weil er die Gläubigen sogleich nach dem Tode zur Seligkeit übergehen liess, auf

1) Nach dem ursprünglichen Sinn des Ausspruchs ist die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* freilich das messianische Reich auf der Oberwelt, von welchem die Juden ausgeschlossen werden. Möglicherweise kann auch Marcion an dieses irdische Messiasreich des Demiurgen gedacht haben, wenn er nämlich nur den Akt des Gerichts vor Augen hatte. Doch verhiess der Christus des Weltschöpfers nach Marcion *pristinum statum Judaeis — ex restitutione terrae, et post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium* (Tertull. c. M. III, 24).

Digitized by Google

die Gesammtauferstehung der Gerechten des Weltschöpfers beziehen, nicht auf die Einzelauferstehung der Frommen XX, 35. Nur eine Stelle musste ihm schwieriger auszulegen sein, nämlich XXIII, 50. *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* [1]). Wie sollte nun aber Marcion an unserer Stelle die Bezeichnung *δίκαιοι* für die Seligen des höchsten Gottes im Sinne der durch den Glauben Gerechten gar erst eingeführt haben? Und warum sollte er nun vollends noch *κρατυμένους* hinzugefügt haben? Volckmar meint, nach Lukas können die Juden noch gerettet werden, wenn sie nur gleich Abraham durch den Glauben gerecht zu werden trachten, nach Marcion aber seien sie dem Demiurgen für immer verfallen. Welche Argumentation! Als ob sie nicht auch nach Marcion bei Lebzeiten noch immer gläubig und selig werden, als ob sie nach Lukas, wenn sie einmal vom Gottesreich ausgeschlossen sind (vgl. V. 25.), noch gerettet werden könnten! Ist die Textform Marcions so wenig irgend aus seinem System erklärlich, so erweiset sie sich um so sicherer als ächt lukanisch, was ich früher behauptet habe (a. a. O. S. 470), und auch jetzt mit Baur (Mark. S. 206) entschieden gegen Volckmars Widerspruch behaupten muss. Die Rede ist ja bei Lukas von Anfang an auf den Gegensatz der jüdischen Zeit- und Volksgenossen Jesu angelegt [2]), welche als die Thäter der Ungerechtigkeit (V. 27, Matth. VII, 23. *ἀνομίας*) ihren Vorrang verlieren werden, und der Heiden, welche als die (freilich durch den Glauben) Gerechten den Vorrang erhalten, aus den Letzten zu den Ersten werden sollen (V. 29. 30). Was kann natürlicher sein, als dass den verstossenen *ἐργάται τῆς ἀδικίας* V. 27. die *δίκαιοι* gegenüberstehen, welche jenen im Reiche Gottes sichtbar sein werden (V. 28)? Ist es nicht ein ganz anderer Gesichtspunkt, wenn ihnen nach dem gegenwärtigen Text die besseren Vorfahren, Patriarchen und Propheten, gegenüber gestellt werden? Darum handelt es sich

1) Epiphanius Schol. 74 führt jedoch nur an *ἰδὲ ὀνόματι Ἰωσήφ*.
2) Vgl. meine Krit. Unters. S. 184. 465 f., womit auch Volckmar S. 61. übereinstimmt.

Digitized by Google

ja gar nicht. Volckmar's Einwendungen haben hier ihr Hauptgewicht nur darin, dass er die gegnerische Ansicht möglichst in das Triviale zieht. Da soll nach ihr blos der ordinäre moralisirende Gemeinplatz herauskommen: „Seid nur gerecht, die Ungerechten kommen doch in den Himmel"! Und dieser Sinn soll dann nur ein Werk der Gnosis sein können [1]). Da wird in die enge Pforte V. 24., durch welche Viele einzugehen trachten, desto mehr hineingelegt, nämlich der Gegensatz gegen den Stolz der Juden auf ihre Abstammung und ihr Gesetz. Kommt man denn aber nicht mit dem Gegensatz der innerlichen, geistigen und der äusserlich-gesetzlichen Gerechtigkeit vollkommen aus? Wo findet sich nur die geringste Andeutung des jüdischen Abstammungsgesetzes? Wird es daher wohl dabei sein Bewenden haben, dass nur die marcionitische Lesart dem Zusammenhang entspricht, so wird sie auch durch den eigenthümlich lukanischen Ausdruck der *ἀνάψασις τῶν δικαίων* XIV, 14. bestätigt, und die kanonische Lesart erklärt sich einfach daraus, dass man in der Meinung, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* könne nur auf das christliche Gottesreich gedeutet werden, durch eine Korrektur nach der Parallelstelle Matth. VIII, 11 f. die Patriarchen und Propheten des A. T., dem Marcion zum Trotz ausdrücklich in dasselbe hineinbringen wollte. Mit dieser Korrektur war dann einfach auch die Tilgung von *κρατυμένους* verbunden.

XVI, 17. war die Lesart *τῶν λόγων μου* freilich für Marcion günstiger, als die kanonische *τοῦ νόμου*. Wie könnte das noch einer Erinnerung bedürfen? Aber daraus folgt eben noch nicht, dass Marcion hier geändert haben müsse, da wir vielmehr nach der Angemessenheit beider Textformen zu dem Zusammenhang und dem Charakter des Lukas urtheilen sollen. Auch Volckmar S. 207 f. kann es nicht läugnen, dass der Zusammenhang V. 16—18. die marcionitische Lesart zu fordern scheine, worauf zuerst Ritschl (Evang. Marcions S. 97) hingewiesen hat. Wenn so eben erst gesagt ist, das

1) Wesentlich so äusserte sich Volckmar schon Theol. Jahrbb. 1850 S. 188.

Gesetz und die Propheten, oder die alttestamentliche Religion, reiche bis zu Johannes, von da an werde das Reich Gottes gepredigt, und Jeder in dasselbe gleichsam hineingezwängt, wenn also nun der gewaltige Drang des Evangeliums an die Stelle der Gesetzesreligion getreten sein soll: so muss in der That eine Betheurung der unverbrüchlichen Gültigkeit jedes Häkchens vom Gesetze für die Dauer des Himmels und der Erde befremden, während es ganz natürlich ist, dass nun die Worte Christi an die Stelle der Gesetzesauktorität treten. Weiss man bei der kanonischen Lesart ferner gar nicht, wie sich das folgende Verbot jeder Ehescheidung anschliesst, so gibt Jesus nach der unkanonischen durch diese Verordnung eben ein Beispiel seiner neuen Gesetzgebung. Gegen diesen Text will nun Volckmar zwar nicht mehr mit de Wette einwenden, *κεραία* passe nur zu *νόμος*, nicht zu den Worten Christi, wogegen er meine Bemerkung a. a. O. S. 470 ganz schlagend findet. Aber die Lesart Marcions soll eben zu leicht sein, als dass sie nicht den Verdacht einer Verbesserung erregen sollte. Auch sei sie nicht im Sinne des ächten Paulinismus, sondern nur im Sinne der antinomistischen Gnosis eines Marcion. 1) Wo komme in dem ganzen früheren Christenthum ein ähnlicher Satz vor? Berufe man sich, wie Baur Mark. S. 198, auf Luk. XXI, 33. (vgl. Matth. XXIV, 35. Mark. XIII, 31.), so seien die Worte Christi doch hier nur Verheissungen, nicht Gesetzesaussprüche. Selbst Paulus habe ja Röm. III, 31. das Gesetz in seiner geistigen, universellen Bestimmung nicht als aufgehoben betrachtet. Die Lehre, dass an die Stelle des Gesetzes Worte Christi treten sollen, sei nur hyperpaulinisch gnostisch. Aber betrachtet denn nicht schon Paulus das Gesetz als aufgehoben (Gal. III, 25.), Christum als das Ende des Gesetzes (Röm. X, 4.)? Ist es denn hyperpaulinisch-gnostisch, wenn im ersten Brief des röm. Clemens c. 13. für Milde und Langmuth nicht blos auf die Schriftstelle Jer. IX, 23 f., sondern vorzüglich (*μάλιστα*) auf evangelische Aussprüche Christi hingewiesen wird? Auf solche Aussprüche als *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου* wird ja auch in dem zweiten Brief des Clemens c. 8. nachdrücklich verwiesen. Wie sehr

Digitized by Google

werden in den pseudoignatianischen Briefen (ad Magn. c. 13.) die *δόγματα τῦ κυρίυ καὶ τῶν ἀποςόλων* eingeschärft [1])! Und wenn Hegesipp bei Eusebius Kirchengesch. IV, 22. die Norm der Rechtgläubigkeit darin setzt, *ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*: ist es denn so undenkbar, dass der ächte Paulinismus diese stetige Kontinuität aufhob, die Lehre Christi nicht als Fortsetzung des Gesetzes und der Propheten, sondern eben, wie es hier geschieht, als ihr Ende auffasste? 2) Der Zusammenhang des Ganzen erdulde nur die kanonische Lesart. Wie habe ein originaler Darsteller Jesum zu den Pharisäern ohne Weiteres sagen lassen können, das Gesetz gilt nichts mehr, meine Worte treten an seine Stelle! Als ob man unseren Evangelisten nach I, 1 f. schon eine volle Originalität zuschreiben, überall geschichtliche Angemessenheit bei ihm erwarten dürfte! Gerade wenn unser Evangelist, wie er selbst bekennt, schon viele Vorgänger hatte, wenn ihm die Worte Christi schon nicht mehr blos in der mündlichen Ueberlieferung, sondern schon in manchen schriftlichen Aufzeichnungen vorlagen, ist es so natürlich, dass er sie als ein neues Gesetz ansehen und selbst den Ausdruck *κεφαία* auf sie anwenden kann. Und wie hebt denn Volckmar die Schwierigkeiten des kanonischen Textes? V. 16. sollen wir „das Gesetz und die Propheten" von dem Gesetz in seiner mosaischen Beschränktheit verstehen, welches durch das auch die Heiden umfassende Evangelium aufgehoben ist. V. 17. dagegen sollen wir an „das allgemeine Gesetz Gottes", an das Gesetz in seiner geistigen universellen Bestimmung denken, welches eben nicht aufgehoben ist. In diesem Sinne seien die Pharisäer eben nicht gesetzesgerecht, wie sie glaubten; denn wenn sie das wahre Gesetz Gottes erfüllten, so würden sie 1) die Ehe heilig halten (V. 18.), 2) den Reichthum für nichtig und verderblich achten (V. 19 f.). Ist bei der kanonischen Lesart kein besserer Zusammenhang herzustellen, als durch diese ganz verschiedene Fassung des *νόμος* in zwei auf einander folgenden Versen, wer wollte sich nicht lieber

1) Vgl. ad Eph. 9. *κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐντολαῖς Ἰησῦ Χριςῦ.*

Digitized by Google

für die offene Anerkennung des Widerspruchs dieser beiden Verse, und eben damit für die Ursprünglichkeit der marcionitischen Lesart entscheiden, durch welche wir von einem so unerträglichen Abspringen ganz befreit werden? Man kann es nur als ein Zeugniss dafür ansehen, dass Volckmar selbst sich durch seine Erklärung nicht befriedigt fühlt, wenn er uns zuletzt noch die Conjektur *τῶν λόγων τῦ θεῦ* für den ursprünglichen Text darbietet, deren wir nicht bedürfen. Im Gegentheil erklärt sich die kanonische Lesart auch hier so einfach aus einer Korrektur nach Matth. V, 18., durch welche freilich der marcionitische Gebrauch der Stelle unmöglich gemacht, aber auch ein innerer, ursprünglich nicht vorhandener Widerspruch in den lukanischen Text eingeführt wurde.

XVII, 2. steht der marcionitische Text zu dem kanonischen in dem Verhältniss einer Schärfung und Verstärkung, die in keinem Fall einen wesentlichen Unterschied macht. Nach Volckmar S. 188 ist nun hier einmal der Text Marcions (angeblich *μύλος ὀνικός*) ursprünglich, und zwar desshalb, weil Lukas hier schon durch *μύλος ὀνικός* den einfachen *λίθος μυλικός* Mark. IX, 42. vergrössere. Dieses Argument wird allen denen nicht einleuchten, welche mit Lachmann und Tischendorf gerade bei Markus *μύλος ὀνικός* und bei Lukas *λίθος μυλικός*, ja auch bei Marcion so lesen [1]), zumal denen nicht, welche Matthäus (XVIII, 6. *μύλος ὀνικός*) als den ursprünglichen Evangelisten ansehen. So hat man also bei Marcion zunächst nur diejenige Lesart, welcher die neuere Textkritik auch bei Lukas den Vorzug gegeben hat. Die Hauptfrage betrifft jedoch das harte *εἰ οὐκ ἐγεννήθη*, welches sicher ursprünglich in dem Wehe über den Verräther Jesu Matth. XXVI, 24. Mark. XIV, 21. zu Hause ist, wo es Luk. XXII, 22. auslässt. Sollte er es nun hier schon vorweg genommen haben? Marcion hat allerdings die latein. Hdschr. abc (Verc., Veron., Colbert.) in diesem Zusatz auf seiner Seite, und da für denselben ein dogmatisches Interesse undenkbar

1) Auch Tischendorf gibt *λίθος μυλικός* als die LA. Marcions an.

Digitized by Google

ist, so verbürgt er uns wenigstens das hohe Alter dieser Lesart, die übrigens gar nichts Wesentliches ändert.

Von weit grösserer Wichtigkeit ist Marcions Text von XVIII, 19., wo er wieder eine sehr alte, sowohl durch Antignostiker, wie Justin und den Verf. der clement. Homilien, bezeugte, als auch von den Gnostikern besonders benutzte Textform darbietet. Um so unwahrscheinlicher wird von vorn herein der Einfluss seines Systems auf diese Textform. Was hätte ihn denn nur bewegen können, dem kanonischen Text *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*, wenn er ihn schon vorgefunden hätte, den unkanonischen *Μή με λέγε ἀγαθόν* (oder *τί με λέγεις ἀγαθόν;*)· *ὁ γὰρ* (bei der Frageform ohne *γάρ*) *ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ θεὸς ὁ πατήρ* vorzuziehen? Bei dem kanonischen Text, meint Volckmar S. 88 f., könne durch *οὐδεὶς* eher der Schein entstehen, als schliesse Jesus sich selbst von dem Prädikat, „gut" aus, er sei die härtere Lesart, zu welcher sich die andere als eine den Schein des Exclusiven vermeidende Milderung verhalte. Es liege aber in beiden Textformen wesentlich so sehr derselbe Sinn, dass die Kirchenväter auch mit ihnen abwechseln. Für die specielle Erklärung der Marcioniten von dem guten Gott im Gegensatz zu dem gerechten Weltschöpfer sei das *οὐδεὶς* (sc. *θεός*) vielmehr weit entsprechender gewesen. Und doch soll die unkanonische Textform dem Marcion lieber gewesen sein, weil er den höchsten Gott gern „Vater" nannte, und weil der Ausdruck *ὁ θεὸς ὁ πατήρ* ihm die gegensätzliche Beziehung auf einen anderen Gott, der nicht „Vater" ist, nahe legte. Allein wir wissen ja, dass die Gnostiker in diesem ihrem Lieblingsspruch auf etwas ganz Anderes das Hauptgewicht legten. Die Markosier bei Irenäus I, 20, 2. finden hauptsächlich, dass Jesus hier bekannt hat *τὸν ἀληθῶς ἀγαθὸν θεόν;* es ist nur untergeordnet, wenn sie in dem Schluss *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zwar nicht den „Vater", wohl aber die „Himmel" als ihre Aeonen benutzen. Jener „gute Gott" war auch für die Naassener die Hauptsache nach Philosophum. V, 7, p. 102: *Τοῦτον εἶναι, φησίν, ἀγαθὸν μόνον, καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον τί με λέγεις κτλ.* Dieser Lehre

beugt auch Tertullian c. 36. bei Marcion sogleich mit den Worten vor: *non quasi ex duobus Diis unum optimum ostenderit, sed unum esse optimum Deum solum, qui sic unus sit optimus, qui solus Deus* [1]). Wenn wir den Marcion nicht von der Analogie aller übrigen Gnostiker losreissen wollen, so musste es auch ihm bei diesem Ausspruch hauptsächlich darauf ankommen, aus dem Munde Jesu selbst die positive Behauptung eines einzigen guten Urwesens zu haben, und die kanonische Textform vermeidet sichtlich durch ihre negative Wendung eine solche positive Aussage. Das Positive, welches sie enthält, ist vielmehr die monotheistische, antignostische Grundlehre von dem alleinigen Gott (εἷς ὁ θεός). Die Einzigkeit wird hier in dem positiven Satze nicht auf die Güte, sondern auf die Gottheit bezogen (vgl. Mark. XII, 33). Dieses ist der Hauptunterschied beider Textformen, und sowohl das Alter und die weite Verbreitung der unkanonischen, als auch die innere Beschaffenheit der kanonischen und die Analogie von X, 22. legten die Annahme nahe, dass der kanonische Text hier gleichfalls aus der Tendenz entstand, die Stelle für den gnostischen Gebrauch untauglich zu machen. Was spricht dagegen, dass wir auch hier bei Marcion noch den ursprünglichen Lukastext vorfinden sollten? Der Zusammenhang erträgt freilich die eine Textform so gut, wie die andere. Dass der marcionitische Text der ursprüngliche bei Lukas sei, erkennt hier auch Volckmar S. 198 f. an. Aber gleichwohl soll diese Textform als Milderung sekundär sein, und dem ursprünglichen Evangelium, d. h. nach Volckmar

1) Auch das Fragment aus einem Briefe Valentins bei Clemens v. Alex. Strom. II, c. 20. p. 409 beginnt so nachdrucksvoll mit *Εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, ὃ παῤῥησίᾳ ἡ διὰ τῆ υἱῆ φανέρωσις*, dass man hier vielleicht eine Anspielung an die unkanonische Textform annehmen darf. Auf welchen anderen Ausspruch kann sich denn auch Ptolemäus beziehen, wenn er in seinem Brief an die Flora bei Epiphanius Haer. XXXIII, 7. p. 221 (bei Grabe Spicileg. II. p. 78) sagt *ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτῆ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφανέρωσεν.* Es wird auch hier noch die unkanonische Textform vorausgesetzt.

Digitized by Google

dem Markus X, 18. soll die kanonische als die härtere schon ursprünglich angehören. So soll ich nun, wenn ich von den beiden Textformen, welche wir schon bei Justin neben einander finden, die von unserm Lukas abweichende (Dial. c. 101) auf sein eigenthümliches, petrinisches Evangelium, die mit unserm Lukas stimmende (Ap. I, 16) auf den Gebrauch des Lukas zurückgeführt habe (Krit. Unters. S. 220 f.), fehlgegriffen haben, weil Justin dort noch von dem ursprünglichen Lukas-Text abhängig sei, hier eine andere Wendung entweder selbst gebildet oder aus Markus entlehnt habe. Allein wenn man über die Ursprünglichkeit einer von den beiden Textformen nicht nach subjektiven Kriterien, wie der selbstgeständlich nur scheinbare Unterschied des härteren und des milderen Ausdrucks ist, entscheidet, sondern nach geschichtlichen Angaben und Analogien, so wird man die erstere Textform Justin's als die ursprüngliche und unveränderte, die zweite schon als eine antignostische Korrektur ansehen müssen [1]). Auch wenn nun die erste Apologie nach der gewöhnlichen, mir sehr zweifelhaften Annahme schon 139 verfasst ist, so setzt sie c. 26. 58. doch schon die volle Blüthe und weite Verbreitung der marcionitischen Gnosis voraus, und es ist somit ganz erklärlich, dass Justin die kanonische Textform schon in einem seiner Evangelien vorfand. Gebrauchte er aber nachweislich ein eigenthümliches Evangelium, welches nach aller Wahrscheinlichkeit in einem substanziellen Verwandtschaftsverhältniss zu dem kanonischen Markus stand, so ist ja die Annahme einer Benutzung unsers Markus weder nothwendig noch unentbehrlich, und das Evangelium, aus welchem er schon die kanonische Textform entlehnen konnte, wird wohl nur Lukas gewesen sein.

Die Auslassung von XXI, 18. bei Marcion könnte man zwar mit Volckmar S. 96 f. nach Analogie des Fehlens von XII, 6. 7. aus der dogmatischen Absicht erklären, den christ-

1) So urtheilt auch Zeller, Theol. Jahrb. 1851 S. 334, und Ritschl ebdas. S. 551 will dieser Annahme wenigstens nicht widersprechen.

Digitized by Google

lichen Gott nur für die Seelen, nicht für das physische Leben der Gläubigen sorgen zu lassen. Allein die Versicherung, dass den Gläubigen, besonders den Jüngern, kein Haar am Haupt verloren gehen soll, ist gerade hier, nachdem V. 16. gesagt ist καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, so auffallend, dass man wohl fragen darf, ob der marcionitische Text hier nicht vielleicht von einer ungehörigen Einschaltung noch frei ist. Nach Baur's Entgegnung (Mark. S. 203) gibt Volckmar S. 213 jetzt selbst seine frühere Fassung von θανατόω in dem Sinne der blossen Todesgefahr (2 Kor. 6, 9.) auf, glaubt aber gleichwohl, den Zusatz, so ungeschickt er sei, noch als ursprünglich lukanisch ansehen zu dürfen. Warum sollen wir denn aber einen so störenden Zusatz mit aller Gewalt bei dem dritten Evangelisten festhalten? Das Beste, was zu seiner Rechtfertigung bemerkt ist, findet man bei Zeller, Theol. Jahrb. 1851, S. 336. Der Evangelist werde den Widerspruch dieser Verheissung gegen das Vorhergehende wohl nach Analogie von IX, 24. XVII, 33. vgl. XVIII, 29. durch den Gedanken ausgeglichen haben, dass den standhaften Bekennern das in diesem Leben Verlorene im jenseitigen zurückerstattet werden soll. Es heisse nicht, wie Apg. XXVII, 34: es soll kein Haar von eurem Haupte fallen (πεσεῖται), sondern nur: es soll keines verloren gehen, sofern nämlich Gott alle bei der Auferstehung wiederherstellen werde. Dieser Sinn könne den Marcion zur Entfernung des Verses bestimmt haben, für dessen Ursprünglichkeit übrigens auch die im N. T. nur an diesen beiden Stellen vorkommende Ausdrucksweise spreche. Allein es ist doch immer eine schwierige Annahme, das Nicht-Umkommen der leiblichen Haare auf die Herstellung einer verklärten Leiblichkeit bei der Auferstehung (XX, 36.) zu beziehen, zumal da die Stelle Apg. XXVII, 34., wo Lachmann und Tischendorf nicht πεσεῖται, sondern gleichfalls ἀπολεῖται lesen, offenbar auch hier zu der materiellsten Fassung nöthigt. Zeller möchte daher gerade die Quelle der ungehörigen Einschaltung aufgedeckt haben, welche sich bei der hier unverkennbaren Rücksicht auf den Märtyrertod von Aposteln (V. 13.) recht wohl als specielle Beziehung auf eine sol-

Digitized by Google

che leibliche Unverletztheit erklärt, wie die Sage bei dem Apostel Johannes annahm [1]).

Bei dem Schwertschlag XXII, 49—51., welchen Marcion nicht las, sucht Volckmar S. 70 f. den Grund der Auslassung hauptsächlich in der Zusammengehörigkeit mit dem gleichfalls fehlenden Abschnitt V. 35—38., wo Jesus auffordert, das Kleid zu verkaufen und dafür ein Schwert zu kaufen, wo er ferner den Jüngern, als sie zwei Schwerter vorzeigen, antwortet; es sei genug. Ausser der Anführung von Jes. 53, 12. mochte wohl auch diese Bewaffnung des Gefolges Jesu für Marcion anstössig sein, wie Volckmar S. 69 f. bemerkt. Aber daraus erklärt sich noch nicht ohne weiteres auch die Auslassung des Schwertschlags selbst. Derselbe wird ja von den anderen Evangelisten auch ohne jene Vorbereitung erzählt, und bei Lukas ist, wie Volckmar treffend bemerkt, die Handlung zwar nicht ausdrücklich, wie bei Matth. XXVI, 52 f. (vgl. Joh. XVIII, 11.), wohl aber thatsächlich in der Heilung der Wunde durch Jesum gemissbilligt. So ist zwar die Möglichkeit einer Auslassung des Schwertschlags im Zusammenhang mit der Tilgung von V. 35—38. zuzugeben; aber eine Nöthigung Marcion's ist hier gar nicht ersichtlich, und es ist recht gut möglich, dass er die Erzählung bereits in dem Exemplar getilgt fand, welches er redigirte. Sie fehlte ja auch, wenn gleich nicht in allen Evangelien Justin's, wenigstens in dessen petrinischem Lieblingsevangelium, weil Justin Dial. c. 103. zu bestimmt sagt, Niemand οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου habe Jesu bei der Gefangennehmung helfen (βοηθεῖν) wollen, während Origenes c. Cels. VI, 10. mit Recht den Jünger, welcher das Schwert gebrauchte als τὸν βιαζόμενον αὐτῷ βοηθῆσαι bezeichnet [2]). Und wesshalb anders tilgte

1) Vgl. Tertullian de praescr. haer. c. 36: *Apostolus Johannes posteaquam in oleum ignem demersus, nihil passus est, in insulam relegatur.*

2) Ich sehe nicht ein, wie »die Hypothesen-Kritik« hier, wie Volckmar S. 205 sagt, in ihrem ganzen Schatten sich zeigen soll. Man stelle die angebliche Hypothesenkritik nur nicht selbst vorher so

Digitized by Google

man diese Erzählung in der römischen Kirche, als weil man sie, wie der vierte Evangelist ausdrücklich sagt, und schon Lukas XXII, 31 f. andeutet (wo er auf die Ankündigung der Verläugnung Simons sogleich die Aufforderung, ein Schwert zu kaufen und die Bewaffnung der Jünger mit zwei Schwertern folgen lässt), seit alter Zeit unbedenklich auf Petrus bezog, welcher desshalb nicht in dem günstigsten Lichte erschien (vgl. Tertullian de bapt. c. 20.)? Nach Volckmar S. 70 ist der Schwertschlag „Petri" jedoch erst ein Werk des letzten Evangelisten, wovon die Synoptiker so wenig etwas wissen, dass sie uns vielmehr nicht einmal an einen Apostel, sondern an einen anderen treuen Anhänger Jesu denken lassen. Allein wer wird das glauben? Nach Matthäus XXVI, 20. (Mark. XIV, 17. Luk. XXII, 14.) hat Jesus mit den Zwölfen sein letztes Mahl gehalten, ist mit ihnen dann auf den Oelberg gegangen. Im Garten Gethsemane behält er nach Matth. V. 37. Mark. V. 33. den Petrus und die beiden Söhne des Zebedäus ganz nahe bei sich, etwas ferner die übrigen Apostel, während Lukas unter den Jüngern keinen Unterschied macht. Als sein Verräther nahe ist, weckt er die Jünger, und Judas, einer von den Zwölf, kommt mit einer bewaffneten Schaar (Matth. V. 47. c. parall.). Wenn nun Matth. V. 51. sagt καὶ ἰδοὺ, εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ, — ἀπέσπασε τὴν μάχαιραν αὐτοῦ κτλ. (Mark. V. 47. εἷς δέ τις τῶν παρεστηκότων), so kann man ja wahrlich nur an einen Apostel denken, da nur die Apostel bei Jesu waren. Bei Lukas kommt noch hinzu, dass die Apo-

in Schatten, dass man ihr da, wo sie sich auf das Gewisse beschränkt, ohne Möglichkeiten, wie der weitere Gebrauch des Lukas bei Justin ist, positiv zu behaupten, die positive Läugnung dessen zuschreibt, was sie eben aus Scheu vor haltlosen Hypothesen vorsichtig als problematisch auf sich beruhen lässt, vgl. Volckmar S. 177 f. Ueberhaupt sollte man, wenn man gegen ein solches Hypothesen-Wesen protestirt, welches nur ein Suchen nach Wahrscheinlichkeiten oder blossen Möglichkeiten ist, sich auch vor dem Fehler hüten, überall Anspruch auf Gewissheit zu machen, wo man mit dem Wahrscheinlichen zufrieden sein muss.

Digitized by Google

stel nach V. 38. zwei Schwerter bereit hielten, und sie (V. 49 *οἱ περὶ αὐτὸν*) fragen offenbar, ob sie mit dem Schwert schlagen sollen, so dass der *εἷς τις ἐξ αὐτῶν* V. 50. schlechterdings nur ein Apostel sein kann. Die bestimmte Aussage des Evangel. Joh. wird also wohl auf einer weitverbreiteten Ueberlieferung beruhen, und es ist für dasselbe ganz charakteristisch, dass es den Namen des Apostels, welchen die Synoptiker verschweigen, welchen selbst Lukas nur andeutet, ausdrücklich nennt. Ist die Aechtheit dieser Erzählung bei Lukas namentlich auch durch die Vorbereitung V. 38. hinlänglich gesichert, so kann sie doch in der römischen Kirche sehr wohl schon vor Marcion in diesem Evangelium getilgt sein.

Die Erweiterungen von XXIII, 2. bei Marcion müssen zuletzt noch geprüft werden. Die Möglichkeit, dass erst Marcion hier nach *τὸ ἔθνος ἡμῶν* einschaltete *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας*, und am Schluss des Verses noch *ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα* hinzufügte, diese Möglichkeit wird freilich von Volckmar S. 90 mit Recht behauptet, so wenig diese Annahme seinem S. 188 ausgesprochenen Grundsatz entspricht, dass es Marcions Sache nicht war, ohne Noth zu ändern. Diese Anklagen sind zwar dem marcionitischen Text von XVI, 17. und XIV, 26. (vgl. XII, 52 f.) ganz entsprechend; aber schon die Analogie von XVI, 17. muss uns bedenklich machen, diese Zusätze als willkührliche Erweiterungen Marcions anzusehen. Sie finden sich ja auch sonst in Handschriften, der erstere ganz an derselben Stelle in cod. bc (Veron. Colbert.) u. s. w., der andere V. 5. in cod. c u. a. Warum sollte man jene erstere Erweiterung nicht als ursprünglich ansehen dürfen? Volckmar meint S. 196, man dürfe dem Lukas wohl nicht die Thorheit zuschreiben, die Juden bei den Römern darauf klagen zu lassen, dass Jesus das jüdische Gesetz zerstöre. Lässt denn aber nicht die Apg. XVIII, 13. (vgl. XVI, 21.) den Paulus vor dem römischen Statthalter von den Juden verklagt werden, *ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι θεόν* (vgl. XXI, 28. XXIII, 29. XXV, 8.)? Ist der marcionitische Text XVI, 17. ursprünglich, so kann er es auch hier sehr wohl sein. Das

Digitized by Google

Lukas-Evangelium würde dann hier einen gewissen Ersatz für die falsche jüdische Anklage über die Zerstörung des Tempels (Matth. XXVI, 61. Mark. XIV, 52. vgl. Apg. VI, 13 f.) darbieten. Eher ist Volckmar bereit, die Ursprünglichkeit der zweiten Erweiterung zuzugestehen, weil die Worte Christi XII, 52 f. XIV, 26. allerdings zu der Anklage einer Auflösung der Familienbande ganz wohl passen. In dem Zusammenhang liegt freilich nichts, was für die eine oder die andere Annahme entscheiden könnte.

Nach dieser neuen Prüfung der Hauptstellen, bei welchen allein nach meiner Ansicht die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes überhaupt in Frage kommen kann, glaube ich auch gegen die neueste scharfsinnige Untersuchung das Resultat festhalten zu dürfen, dass das Evangelium Marcions uns so manches Ursprüngliche bewahrt hat, was eben hauptsächlich wegen des gefährlichen Gebrauchs der Gnostiker in dem kanonischen Lukas geändert worden ist. Mit voller Sicherheit rechne ich hierher das Fehlen von V, 39., die Textform X, 21. 22. in allem Wesentlichen, ferner XIII, 28. XVI, 17., auch trage ich kein Bedenken, XVIII, 19. unter diesen Gesichtspunkt zu stellen. Es sind also gerade diejenigen evangelischen Stellen, welche besonders die *dicta probantia* des Gnosticismus waren, in unserm Lukas verändert, welcher eine geringe antignostische Redaktion nicht verkennen lässt. Versuchte man doch dasselbe nachweislich auch an Gal. II, 5. und Joh. I, 13. [1]), und es ist doch an sich kaum denkbar, dass die grosse Zeitbewegung des Gnosticismus an der Evangelien-Literatur spurlos vorübergegangen sein sollte [2]). Möglich ist es, dass hierher auch XXIII, 2. zu rechnen ist. Ausserdem hat uns das marcionitische Evangelium den ächt lukanischen Text noch XI, 2., ohne die Korrektur nach Matthäus, und XXI, 18. (durch das Fehlen dieser störenden Einschaltung) bewahrt.

1) Vgl. m. Galaterbr. S. 221 f. Krit. Unters. S. 448.

2) Ich will damit nicht sagen, dass diese kanonische Redaktion das Werk eines Einzelnen sei. Im Gegentheil finden wir ja bei Justin zuerst blos XVIII, 19. umgeändert.

Digitized by Google

Das Fehlen von XIII, 1—9. ist in dieser Hinsicht wenigstens zu beachten. In keinem Falle darf die Ursprünglichkeit dieses Textes auf unerhebliche und dogmatisch indifferente Varianten (wie XVII, 2.) beschränkt werden, deren Zahl sich allerdings wohl noch vermehren liesse. Ist die neueste, auch in dieser Hinsicht verdienstliche Forschung selbstgeständlich von dem anerkennungswerthen Streben nach einer ächt geschichtlichen, weder für noch gegen den Kanon eingenommenen Kritik ausgegangen [1]), hat sie durch die mühsame Verfolgung der ganzen Frage bis in die geringsten Einzelheiten sich ein wahres Verdienst erworben, und auch da, wo ihre Resultate sich nicht halten lassen, wenigstens auf mich, anregend gewirkt: so möchte sie doch in dem an sich berechtigten Gegensatz gegen blosse Hypothesenkritik und gegen eine übertriebene Bevorzugung des Unkanonischen unwillkürlich etwas zu weit zu der entgegengesetzten Einseitigkeit hingetrieben worden sein.

Es sei mir zum Schluss noch erlaubt, bei dem Verhältniss dieser neuen Untersuchung zu meiner früheren noch ein Wort hinzuzufügen, nicht in Bezug auf den Verfasser, dem ich für seine eingehende Berücksichtigung meiner Darstellung trotz des öfter, wie es mir scheint, etwas gesuchten und nicht immer billigen Tadels neben der freundlichen Anerkennung dankbar bin, sondern in Beziehung auf einen Anderen. Die Volckmar'sche Untersuchung steht zu meiner früheren in der Textkritik jedenfalls in einem ähnlichen Verhältniss, als die Behandlung der pseudoclementinischen Literatur in Ritschl's Werk über die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 153 f. zu meiner Schrift über die clementin. Recognitionen und Homilien (1848). Woher anders hätte denn Ritschl, bei aller Freiheit und Selbständigkeit seines Urtheils, die Grundansicht von der petrinischen Grundlage dieser Literatur, von der Priorität und den verschiedenen Bestandtheilen der Recognitionen

1) Vgl. Volckmar S. 4. 256.

Digitized by Google

angenommen, als von mir? Und ich selbst glaube, die wissenschaftliche Förderung seiner neuen Behandlung des Gegenstandes im Allgemeinen gebührend anerkannt zu haben, freilich auch in meiner „Göttingischen Polemik“ (1851), in welcher ich die unwürdigen Ausfälle Göttingischer Blätter auf diese und andere meiner Schriften zurückweisen musste. Auch in Ritschl's Auffassung erkannten ja dieselben Göttingischen Blätter damals nur eine Modifikation meiner Ansicht, die schon desshalb zu verwerfen sei. Jetzt lese ich in einer von Prof. Redepenning unterzeichneten Anzeige des Ritschl'schen Werks, über dessen Anerkennung ich mich freue (Theol. Stud. und Krit. 1852. Hft. 4. S. 924 f.), Ritschl habe uns in der clementinischen, durch neuere Hyperkritik in gar grosse Verwirrung gebrachten Literatur zu grosser Befriedigung zurechtgewiesen, „überall im Kampfe, bald mit Schliemann, bald mit Schwegler, am öftesten mit Hilgenfeld“! So gleichgültig dem wissenschaftlichen Forscher im Allgemeinen das Urtheil Anderer sein muss, welche auf die Sache weder früher je eingegangen sind, noch wenigstens in ihrem Urtheil eingehen, so darf man doch wohl bei Gelegenheit auf solche Beispiele aufmerksam machen, in welchen sich der theologische Parteistandpunkt nur zu deutlich auf Kosten der Wahrheit geltend macht.

Digitized by Google

III.

Das theologische System Zwingli's

in seinen Grundzügen dargestellt.

(Fortsetzung.)

Von

E. Zeller.

2. Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, oder die Lehre von der Sünde und der Erlösung.

In der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung ist die Heilsgewissheit des Gläubigen zunächst im Allgemeinen ausgedrückt, seine Seligkeit ist schlechthin und noch ganz abgesehen von den Mitteln, wodurch sie bewirkt wird, als Gottes unabänderlicher Wille erkannt. Auch über dieses kann indessen auf christlichem und protestantischem Standpunkt kein Zweifel stattfinden. Das Christenthum sucht das Heil in der Erlösung von der Sünde durch Christus, und der reformatorische Protestantismus bestimmt diess näher dahin, dass es ausschliesslich in der Erlösung durch Christus begründet sei, dass daher der Mensch, abgesehen von der Erlösung, ohne alle Kraft zum Guten, dass er schlechthin sündhaft, und unfähig sei, von sich aus auch nur das Geringste zu seiner Seligkeit beizutragen. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass auch Zwingli in allen diesen Beziehungen mit der allgemein protestantischen Ansicht übereinstimmt. Weil aber durch seine Lehre von der Erwählung die bewirkende Ursache der Seligkeit einzig und allein in den göttlichen Willen verlegt, weil durch den Rathschluss der Erwählung die Erreichung jenes Ziels schlechthin gesichert ist, so bleibt für Alles, was zwischen beiden in der Mitte liegt, für die ganze geschichtliche Heilsökonomie, nur ein bedingter Werth übrig, und so wenig Zwingli bezweifelt, dass un-

Digitized by Google

ser Heil an Christus und seine Leistungen geknüpft ist, so wenig er dem natürlichen Menschen auch nur ein Kleinstes von sittlicher Kraft zuschreibt, so kann doch weder die menschlich-geschichtliche Seite der Erscheinung Christi dieselbe Bedeutung für ihn haben, noch kann das Bewusstsein der menschlichen Verschuldung die gleiche Stärke in ihm gewinnen, wie in und für Luther. Dieser sieht im Menschen den letzten und alleinigen Urheber der Sünde, in dem geschichtlichen Gottmenschen den ursprünglichen und alleinigen Urheber der Erlösung, Zwingli dagegen kann sowohl die menschliche Selbstthätigkeit in Beziehung auf die Sünde, als die geschichtliche Persönlichkeit und Thätigkeit Christi nur als Mittelursache betrachten: der Mensch sündigt, weil sich sein Wille dem Bösen zugewandt hat, aber sein Wille hat sich dem Bösen nur desshalb zugewandt, weil es Gott so verordnet hat, der Mensch wird selig, weil ihn Christus erlöst hat, aber nur auf dem göttlichen Rathschluss, nicht auf der menschlichen Erscheinung, nicht auf der zeitlichen Leistung und Wirksamkeit Christi beruht die Bedeutung seiner Person, die erlösende Kraft seines Werkes, nicht der Mensch, sondern nur der Gott im Gottmenschen ist es, den wir als den Erlöser zu verehren haben. So verschwinden hier alle endlichen Vermittlungen hinter der unendlichen Causalität Gottes, indem das Subjekt in seinem Glauben unmittelbar die absolute Heilsgewissheit besitzt, und sich ihrer in dem Bewusstsein seiner Erwählung schlechthin versichert, so hat ebendamit die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse aufgehört, die letzte Heilsursache zu sein, der Mensch hat alles Wesentliche an der seligmachenden göttlichen Wirksamkeit, die er unmittelbar in sich empfindet, das Menschliche und Geschichtliche ist nur die unselbständige äussere Erscheinung. In diesem Zusammenhang liegt der Grund und die Bedeutung des Eigenthümlichen, was uns in Zwingli's Ansichten von der Sünde und der Erlösung begegnen wird.

a) Von der Sünde.

Wenn der protestantische Glaube überhaupt, so wie ihn die Reformatoren gefasst haben, das tiefste Gefühl der mensch-

Digitized by Google

lichen Hülfsbedürftigkeit und Sündhaftigkeit voraussetzt, so hat auch Zwingli durchaus nicht die Absicht, Dem zu widersprechen. Er schildert das Verderben des natürlichen Menschen an vielen Stellen ganz mit denselben gleich stark aufgetragenen Farben, wie Luther. Adam, erklärt er (Pecc. orig. III, 631 m), ist durch seine Uebertretung zum Sklaven der Sünde geworden, und dasselbe Loos theilen wir alle. Alle unsere Gedanken und Begierden sind selbstsüchtig und böse; unser Fleisch verachtet Gott und liebt nur sich selbst. Der ganze Mensch, sagt er (V. R. 168 m. 169 u. 207 m. in Gen. V, 29.), ist Fleisch, er denkt und will, sich selbst überlassen, nur was fleischlich, böse, todbringend, feindselig gegen Gott ist. Der ganze Sinn des Menschen ist böse; er hat nicht blos einen Hang zum Bösen, sondern er ist wirklich böse, sein Wille ist unfrei; sein sittliches Urtheil verfinstert (V. R. 168 u. 170 u.), von der Sohle bis zum Scheitel ist nichts Gutes an ihm (in Luc. VI, a, 674 m.), er ist voll Sünden, ja ein wahrer Pfuhl von Sünden, in den keiner, der zur Selbsterkenntniss gekommen ist, ohne Schauder hinabsehen kann [1]), er ist abgesehen von der Erlösung verdammt und verloren (Pecc. orig. III, 634 f.) — es gibt mit Einem Wort kaum einen Ausdruck der Selbstverachtung, der Zwingli zu stark wäre, um den natürlichen Zustand des Menschen zu bezeichnen [2]). Das Wesen dieser Sündhaftigkeit findet er in der Selbstliebe, welche sich der Liebe zu Gott entgegenstellt [3]); ihre Entstehung leitet er, nach der hergebrachten Auffassung der mosaischen Erzählung, vom Fall der Stammeltern ab [4]); fragt man endlich, wie die That der Letztern auf ihre Nachkommen wirken konnte, so beruft er sich, ohne die drei von der späte-

1) In Matth. VI, a, 210 m. 218 unt. adv. Ems. III, 127 m.

2) Z. B. V. R. 198 u.: *si de integro nos ipsos cognovissemus, quam abjectum videlicet ac morbosum pecus sumus* u. s. w.

3) S. o. und Pecc. orig. III, 631 m. V. R. 167 u. 169 m. Vom Touf II, a, 287 u. f.

4) Z. B. V. R. 166 u. f. Pecc. orig. 630 f. Ausl. d. Schlussr. I, 182 ff.

Digitized by Google

ren Dogmatik aufgezählten Wege [1]) ausdrücklich zu unterscheiden, einfach darauf, dass die Natur und der Zustand der Nachkommen von der des Stammvaters nicht habe verschieden sein können [2]). In allem diesem ist nichts, was nicht auch Luther, oder ein lutherischer Dogmatiker gesagt haben könnte.

Diese Uebereinstimmung nimmt jedoch sogleich ein Ende, und die Zwingli'sche Eigenthümlichkeit kommt bestimmter zum Vorschein, sobald wir nach dem letzten Grund des Verderbens fragen, dessen Grösse wir Zwingli so grell haben schildern hören. So entschieden ein Luther dem gefallenen Menschen jede Fähigkeit zum Guten abgesprochen, so unbedingt Augustin die göttliche Vorherbestimmung gefasst hatte: den ersten Ursprung der Sünde führten doch Beide auf den freien Willen der endlichen Wesen, des Teufels und der erstgeschaffenen Menschen, zurück; auch Augustin schliesst, infralapsarisch, den Sündenfall selbst von der göttlichen Prädestination aus, nur der Mensch, dessen freiwilligen Fall Gott vorhersah, nicht der Mensch schlechtweg, ist bei ihm Gegenstand der göttlichen Rathschlüsse, alles Uebrige ist durch die göttliche Allmacht geordnet, nur die That der Stammeltern, diese Voraussetzung der ganzen Heilsökonomie, ist hievon ausgenommen. Zwingli ist der Erste, der die Halbheit dieser Annahme erkannt und den Schritt zu der allein folgerichtigen

---

1) Die *participatio culpae actualis, propagatio corruptionis naturalis, imputatio reatus legalis.*

2) V. R. 169 m: *qui ex mortuo nati sunt, ipsi quoque mortui sunt*; denn *recipi nulla ratione potest, ut qui mortuus est vivum generare queat.* Pecc. orig. 629 u. Wie einem Kriegsgefangenen unter der Bedingung ewiger Sklaverei für sich und seine Nachkommen das Leben geschenkt wird, so gieng es auch Adam. *Quae deinde calamitas posteritatem quoque invasit. Nequit enim aut mortuus vivum parere aut ingenuum servus. Adamus igitur ... de se generare non potuit, qui vel vivus in conspectu Dei esset vel vivis aut heres rerum coelestium.* ib. 631 m: *mortuus jam homo filios degeneres procreavisse neutiquam cogitandus est, non magis, quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat.* Ebd. 634 u. Fid. rat. IV, 60. 70.

Prädestinationslehre, der supralapsarischen, gewagt hat. Nach der Lehre des Thomas, sagt er (Provid. 113 u.), würde Gott den Menschen erst dann prädestiniren, nachdem er vermöge seiner Allwissenheit erkannt hat, wie der Mensch selbst sich verhalten werde. Er meint also, die Bestimmung Gottes über uns sei nur eine Folge unserer Selbstbestimmung. *Quod quid aliud est, quam Dei decretum et constitutionem par facere humani judicis deliberationi ac decreto?* Eine solche Vorstellung wäre aber, wie weiter gezeigt wird, mit der Allmacht und Güte Gottes unvereinbar. *Nam quum Deus ante mundi constitutionem viderit, qualis futurus erat Adam, Cain aut Judas, et non caverit, quominus quisque horum in scelus prolaberetur, bonitatis videretur esse oblitus. Si vero non potuit antevertere lapsum, quem ante videbat, quum libenter voluisset: jam non sequitur virtus voluntatem ac subinde vocatur omnipotentia in dubium.* Statt also die göttliche Vorherbestimmung auf die Massregeln zu beschränken, durch welche den verderblichen Folgen des Sündenfalls vorgebeugt wurde, muss auch schon der Sündenfall in dieselbe miteingeschlossen, und es muss demnach gezeigt werden, inwiefern dieser selbst ein Theil des göttlichen Rathschlusses sein konnte. Zwingli versucht diess in dem fünften Kapitel der Schrift von der Vorsehung (S. 107 ff.); denn will er auch hier, wie er sagt, die göttliche Weisheit zunächst nur dafür rechtfertigen, dass sie den Menschen schuf, *quem lapsurum esse sciebat,* so wissen wir ja doch längst, und wir haben so eben wieder gehört, dass Vorhersehen und Vorherbestimmen für ihn dasselbe bedeuten. Gott hat den Fall bei der Schöpfung vorhergesehen, d. h. er hat den Menschen wissentlich und absichtlich so geschaffen, dass sein Fall erfolgte [1]), er hat nicht blos zugelassen, dass der Mensch sündigte, sondern er hat es bewirkt [2]). Warum er es aber bewirkte, da-

1) Vgl. Fid. rat. IV, 5. o.: *quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret qui lapsurus erat.*

2) Provid. 108 m.: *Quum ergo et angelo et homini cognoscenda esset justitia, et illa sine oppósita injustitia obscura esset ac ignobi-*

von führt Zwingli einen doppelten Grund an. Einmal den schon berührten, dass die Gerechtigkeit Gottes den Geschöpfen nur durch ihren Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit der Sünder und durch die Bestrafung der Sünde erkennbar wurde [1]), sodann den weiteren, dass die Sünde den Menschen zwang, seine Zuflucht zu Gott zu nehmen, und Gott selbst Gelegenheit gab, in dem Werk der Erlösung seine Güte zu offenbaren [2]). Oder wie die Sache auch dargestellt wird (Fid. rat. IV, 5.): die Güte Gottes musste sich allseitig darstellen, sowohl nach der Seite der Gerechtigkeit, als nach der Seite der Barmherzigkeit. Jene zeigte sich in der Bestrafung der Sünde, und in der Schärfung des Sündenelends durch die Ertheilung eines Gesetzes, welches der sündige Mensch nicht erfüllen konnte, diese in der Menschwerdung und dem Opfertod Christi. Die göttliche Weisheit hat nicht blos den geeigneten Weg eingeschlagen, um dem Menschen zur Erkenntniss der Gerechtigkeit zu verhelfen, sondern sie hat auch von Anfang an die Erlösung vorbereitet. Denn die Erlösung ist ebensogut von Ewigkeit beschlossen, wie die Schöpfung. Eine Erlösung war aber nur möglich, wenn der Fall vorhergieng (Provid. 110). Der Sündenfall bildet also, um es kurz zu sagen, einen wesentlichen Bestandtheil des göttlichen Weltplans. Gott hat vernünftige Wesen geschaffen, um für sie und durch sie seine Vollkommenheit zu offenbaren. Diese Vollkommenheit ist aber zweiseitig, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Beide konnten nur durch Vermittlung der Sünde offenbar werden: die Gerechtigkeit, weil nur der Sünder zu bestrafen, die Barmherzigkeit, weil nur der Sünder zu erlösen ist. Indem daher Gott seine Offenbarung wollte, musste er auch

---

lis: utrique quod rectum et sanctum est praescripsit ... Transgreditur ergo uterque, quia uterque scire debuit, quid esset justitia et innocentia .... Horum utrumque operatus est Deus, sed per impulsorem velut instrumentum, in angelo per ambitiosum animum, in homine per impulsorem daemonem et carnem.

1) Provid. 108 f. 111 m. 139 u.

2) Ausl. d. Schlussr. I, 192 o. Provid. 109 unt. f.

Digitized by Google

die Sünde als Bedingung derselben wollen. Nun ist aber die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ganz dasselbe *in abstracto*, was die Erwählung und Verwerfung *in concreto*. Wir können daher in Zwingli's Sinn auch sagen: die Sünde ist von Gott verordnet als das Mittel, um den Rathschluss der Erwählung und Verwerfung zu vollführen. Und wenn nun der Glaube an diesen Rathschluss zunächst aus dem subjektiven Bedürfniss einer absoluten Heilsgewissheit hervorgeht, so wird auch die Lehre von der göttlichen Anordnung der Sünde in letzter Beziehung aus keiner andern Quelle herstammen: um seines Heils vollkommen sicher zu sein, muss der Gläubige nicht blos seine Seligkeit überhaupt, sondern auch diesen bestimmten Weg zur Seligkeit, den Umweg über die Sünde miteingeschlossen, von Gott gewollt wissen, er muss alle seine Zustände auf den göttlichen Willen zurückführen, und wenn es auch zunächst nur sein Glaube ist, der ihm die Gewissheit der Erwählung verschafft, wenn desshalb der nächste Gegenstand dieses Glaubens nur die Erwählung der Gläubigen sein kann, so erhält doch der Glaube seine konkrete Bestimmtheit durch den Gegensatz gegen die Sünde, er ist Bewusstsein der Erlösung, die Erlösung ist aber ohne Sünde nicht denkbar, mag daher auch die infralapsarische Lehrweise dem nächsten praktischen Bedürfniss genügen, die entwickeltere dogmatische Reflexion muss zur supralapsarischen fortschreiten.

Um so weniger ist für Zwingli ein Grund vorhanden, zur Erklärung der Sünde den Teufel, dessen phantastische Gestalt seinem gebildeteren Sinn ohnedem widerstrebte, in der gleichen Weise zu Hülfe zu nehmen, wie Luther. Mag er auch seine Existenz, schon dem Schriftwort zuliebe, zugeben, und alles Böse von ihm herleiten [1]), so sind doch derartige Aeusserun-

1) Z. B. auf dem zweiten Züricher Relgespr. I, 502 m.: Also hab ich auch geleert, dass alle urhab des guten von Gott syn, urhab des bösen von dem lebendigen tüfel: dann es je nun zween brunnen sind, us welchen das gut und bös fliessend ist .... das ist je *ex diametro* wider gott, so ist es je us dem tüfel. Provid. 108 m. u. ö.

Digitized by Google

gen bei ihm, wie Schenkel [1]) richtig bemerkt, nur selten, und statt mit Luther die ganze Welt voll Teufel zu sehen, weiss er diese Einmischung der bösen Mächte in die Angelegenheiten des Reichs Gottes mit seinem Vorsehungsglauben nicht zu reimen [2]). Wo Gott Alles wirkt, da verliert der Teufel nothwendig seine Bedeutung, der Mensch ergibt sich darein, dass ihm auch die Entwicklung durch Sünde, wie Alles, von Gott geordnet ist, und die Spuckgestalt, in der sich ihm die Macht seiner selbstischen Triebe verkörpert hatte, verschwindet.

Ist aber die menschliche Sündhaftigkeit im göttlichen Rathschluss begründet, so kann sie der Mensch, insofern sie diess ist, nicht als seine persönliche That und Schuld auffassen, war die Sünde als Bedingung der Erlösung nothwendig, so kann derjenige, welchem die Wohlthaten der Erlösung zu Theil geworden sind, unmöglich die gleiche Bekümmerniss über sie empfinden, wie wenn er sie als eine zufällige und vermeidliche Störung des Weltlaufs zu betrachten hätte. Der Gegensatz von Sünde und Gnade bleibt allerdings auch unter jener Voraussetzung in Geltung, der Zustand der Sündhaftigkeit wird immerhin im Vergleich mit dem Zustand des Wiedergeborenen nicht blos für unvollkommen und mangelhaft, sondern für wirklich verkehrt und verderbt zu halten sein, denn er steht thatsächlich im Widerspruch mit der Bestimmung des Menschen, die Liebe zu Gott ist der Selbstliebe

---

1) Wesen d. Protest. II, 146.

2) M. vgl. die von Schenkel angeführte Stelle, dass dise wort J. Chr. II, b, 27 m.: Wie kummt's, dass dirs jez der arm tüfel muss alles gethon haben, wie in meinem hus der nieman? Ich woot (wähnte), der tüfel wär schon überwunden und gricht. Ist nun der tüfel ein gwaltiger herr der welt, als du glych davor geredt hast; wo blybt dann, dass alle ding durch gottes fürsichtigkeit gehandlet werdend? .... So wir aber dargegen ouch sehend, us was bewegnuss din schryen und schryben kummt, tüflend wir dennoch nit so vil, sunder ist uns leid, dass Luther, ouch vil andrer, glych thund, als ob sy vollen gott der bhüt uns sygind.

Digitized by Google

gewichen, es ist ein Zustand der Unseligkeit; aber sofern diese Unseligkeit und Verkehrtheit in der göttlich gewollten Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet ist, ist sie nicht die Schuld des Einzelnen, sondern sein Schicksal, sie ist ein natürliches Gebrechen, eine Krankheit, nichts was ihm sittlich zugerechnet werden könnte, und ihn verdammlich vor Gott machte. Diese Folgerung hat auch Zwingli mit voller Klarheit gezogen. Unter der Sünde, sagt er V. B. 203 f., verstehen wir zweierlei. Einmal jene von dem Stammvater unsers Geschlechts auf uns vererbte Krankheit der Selbstliebe; sodann die thatsächliche Uebertretung des Gesetzes: *peccatum morbus* und *peccatum legis transgressio*. Diese Bezeichnung der Erbsünde als Krankheit ist bei ihm schon hier ganz stehend; so übersetzt er z. B. S. 209 m. σὰρξ τῆς ἁμαρτίας *caro morbosa*. Noch bestimmter äussert er sich aber in der gleichzeitigen Schrift von der Taufe. „Die erbsünd, heisst es hier (W. II, a, 287 m. f.), ist nüts anders, weder der brest (Gebrechen) von Adam har (her). Dass aber verstanden werd, was wir durch das wort brest bedütind, so merk also: Wir verstond hin durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt har hat oder sust von zufällen. Laster oder sünd ist ein frefen (Frevel), den ein jeder mutwillig begot us eigner vermessenheit oder bewegnuss. Byspil: Dass wir müssend geessen und trunken haben, ist ein natürlicher brest, darum nieman zu schelten ist; aber frässig und versoffen syn ist ein mutwillig laster und verwägnuss .. Also ist die erbsünd ein abstand, eindrung oder ärgernuss der ersten yngesetzten menschlichen natur; glych als da in eim ungewitter oder hagel alle wynreben verderbt werdend, dass sy die vordrigen art nit men habend; oder, so ein pflanz us Neapolis in Tütschland gepflanzt wirt, kummt sy zu jrer ersten art nimmermee ... Die erbsünd ist ein brest, der allen menschen anerboren ist, der ist nüts anders, weder dass wir von der göttlichen art abfällig und verwildert worden, und zu der vihischen geneigt sind ... Dise art ist aber dem menschen, wie bresthaft sy joch ist, alldiewyl er nit weisst, was recht oder unrecht ist, nit zu einer sünd,

Digitized by Google

schand oder missthat zu rechnen. Also folgt, dass die erbsünd ein brest ist, der von jm selbs nit sündlich ist dem der jn hat; er mag jn ouch nit verdammen, gott geb, was die theologi sagind, bis dass er us dem bresten wider das gsatz gottes thut". Diese letztere Versicherung wird dann noch öfters wiederholt, z. B. S. 288 u., und S. 290 m. wird das Ergebniss der ganzen Erörterung über die Erbsünde in die Worte zusammengefasst: „dass sy ein brest ist, nit ein schuld, ein straf der ersten missthat nit ein eigne missthat eins jeden". Zwingli verwirft desshalb (a. a. O. 288 u.) den Namen „Erbsünde" für den „erblichen Bresten" ausdrücklich, indem er ihn aus einem Missverstand der Stelle Röm. 5, 13. herleitet. Solche Aeusserungen erregten, wie sich diess nicht anders erwarten liess, bedeutendes Aufsehen, und gaben namentlich den deutschen Theologen grossen Anstoss; Luther selbst sprach sich aus Anlass des Abendmahlsstreits mit gewohnter Heftigkeit darüber aus, und auch solche Lutheraner, die Zwingli freundlicher gesinnt waren, missbilligten sie entschieden [1]). Diess veranlasste Zwingli, in der Schrift *de peccato originali* sich näher über diesen Gegenstand zu erklären. Aber auch jetzt blieb er in der Hauptsache bei seiner früheren Ansicht. Die Erbsünde, erklärt er (a. a. O. 629 m. f.), sei ein *defectus naturalis*, ein „natürlicher Brest", *quo nemo vel pejor vel sceleratior existimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt .. peccatum cum culpa conjunctum est, culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit.* So wenig es Jemand als Schuld anzurechnen sei, wenn er als Sklave geboren werde, sollten auch seine Vorfahren durch ihre Verschuldung in diese Lage gekommen sein, ebensowenig sei diess bei der Erbsünde der Fall. Eigentlich gesprochen, sei die Erbsünde zwar eine *conditio misera*, aber keine *culpa*, und eine blosse Metonymie sei es, wenn sie Schuld genannt werde, sofern sie von

1) Vgl. die Nachweisungen in Betreff des Urban Rhegius in der Schuler-Schulthess'schen Ausgabe von Zwingli's Werken III, 627. und bei Schenkel II, 33.

der Schuld Adams herrühre; das *πάντες ἥμαρτον* des Römerbriefs wolle nur besagen: *omnes in hac misera conditione sunt, ut primi parentis culpa gloria Dei destituti sint.* Die Erbsünde sei (S. 631 u.) nichts Anderes, als der Hang zu Selbstsucht und Sünde *(ad peccandum, amore sui, propensio),* sie sei daher nicht Sünde im eigentlichen Sinn, sondern nur Quelle der Sünde und Anlage zur Sünde. Diese Anlage ist nun allerdings nach Zwingli so entschieden, dass sich aus ihr unfehlbar im weiteren Verlaufe die wirkliche Sünde entwickeln wird, wenn nicht Gott mit seiner Zucht und Gnade dazwischentritt; wie der junge Wolf ein Raubthier ist, auch noch ehe er wirklich Schaafe zerrissen hat, und ein Raubthier bleibt, auch wenn er gezähmt wird, so ist der Mensch sündhafter Art, und wenn es auch niemals zur wirklichen Sünde bei ihm käme [1]). Zwingli will desshalb auch in seiner spätern Schrift [2]), hierin von der früheren und von seiner eigenen Konsequenz abweichend [3]), zugeben, was er auch später in Marburg wiederholt hat [4]), dass die Erbsünde, abgesehen von der erlösenden Gnade, die mit ihr Behafteten ewig verdammlich mache; aber er nimmt dieses Zugeständniss thatsächlich sofort wieder zurück, indem er behauptet (Pecc. orig. 635 m. f. 640 o.), der ganze durch Adam gestiftete Schade sei durch Christus wieder gutgemacht worden, und diese heilende Wirkung Christi habe unmittelbar nach dem Sündenfall begonnen, und wenn er diesen Satz auch zunächst nur

1) Vom Touf II, a, 288 m. Pecc. orig. 631 u. f.

2) Pecc. orig. 654 unt. f.

3) Zwar läugnet Zw. Pecc. orig. 637 m., dass er früher unbedingt gesagt habe, die Erbsünde mache nicht verdammlich, sondern er will diess nur von den Christenkindern gesagt haben; aber wenn er seine Behauptung auch an einigen Stellen auf diese beschränkt, so lauten doch andere, oben angeführte, ganz allgemein, und eben diess folgt aus dem Grundsatz, den wir ihn auch in der späteren Abhandlung wiederholen hörten, dass nur die eigene That eine Schuld begründen könne.

4) M. s. den Bericht über das Marburger Religionsgespräch in Zwingli's Werken II, c, 46 m. 53 o. IV, 181 m.

Digitized by Google

auf die Christenkinder anwendet [1]), so werden wir doch später noch sehen, dass er selbst für seine Person die Heiden davon auszunehmen keineswegs beabsichtigt. In dieser Ansicht von der Erbsünde, welcher Zwingli fortwährend treu blieb [2]), liegt auch der Grund für die Milde, mit der er die Schuld der Stammeltern selbst beim Sündenfall beurtheilt, denn wie es überhaupt nahe liegt, die Ursache der Wirkung entsprechend zu denken, so zeigt auch die Geschichte der Lehre von der Sünde, dass die Schuld des Sündenfalls jederzeit in demselben Maasse gesteigert oder verkleinert wurde, wie seine Wirkung, dass das Urtheil über die Stammeltern nur der Reflex von dem Urtheil über den gegenwärtigen Zustand der Menschheit war. Wie bezeichnend ist es nun in dieser Beziehung, wenn wir Zwingli die innere Geschichte des Sündenfalls in einer Weise erzählen hören, die uns ganz unmittelbar an die arminianischen Entschuldigungen dieses Fehltritts erinnert [3]), und wer sieht nicht, wie eng diese Geschichts-

1) Pecc. orig. 640. Marburger Verhandlungen in Zwingli's Werken II, o, 46 m.

2) M. vgl. die folgenden Stellen. Dass dise Wort J. Chr. II, b. 26: die erbsünd sagt nieman nüzid (nichts) syn; aber dass sy ein brest und krankheit syn, nit ein verwürkte schuld unser sunder des ersten ättis (Vaters) Adams. Fid. rat. IV, 61.: *de originali peccato sic sentio: peccatum vere dicitur cum contra legem itum est ... Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est .... At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt ... Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale ut est in filiis Adami non proprie peccatum esse .. non enim est facinus contra legem. Morbis igitur est proprie et conditio .... Morimur ergo nos, sed illius [Adami] culpa; nostra vero conditione et morbo, aut si maris peccato, verum improprie capto.*

3) V. R. 167: Eva liess sich vom Teufel bereden, die verbotene Frucht zu geniessen und auch Adam anzubieten. *Is ut erat insidiarum foemineaeque temeritatis ignarus ac rudis (quid enim negaret uxori?): obtemperat, fecitque quod nullus maritus in gratiam uxoris facere detrectavisset* u. s. w. Wie klein ist nicht der Schritt von dieser Darstellung zu der Vermuthung von Limborch (Theol. Christ. III, 2, 14.), dass Adam vielleicht wohl

Digitized by Google

ansicht mit jener Zurückführung der Erbsünde auf einen blossen Hang zur Sünde zusammenhängt, welche gleichfalls von den Arminianern wieder aufgenommen und weiter verfolgt wurde?

Zwinglis Grundsätze führen aber noch weiter. Wenn der Mensch von Anfang an dazu verordnet war, seinen Weg durch die Sünde zu nehmen, so lässt sich nicht behaupten, dass diese Entwicklung seiner Natur und Bestimmung widerspreche, sondern so gewiss Gott bei der Schöpfung seinem Weltplan nicht entgegen gehandelt haben kann, so gewiss muss sie in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Wesens begründet sein. Zwingli hat diese Folgerung nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber er hat eine Ansicht über die Enstehung der Sünde aufgestellt, worin sie sich unverkennbar geltend macht, und diese Betrachtungsweise steht der geschichtlichen Ableitung der Sündhaftigkeit aus der That der Stammeltern so unvermittelt gegenüber, dass man die Verschiedenheit der Quellen deutlich erkennen kann, aus denen beide geschlossen sind [1]). Die biblische

---

gar aus Edelsinn von der Frucht gegessen habe, um das Schicksal seiner Lebensgefährtin zu theilen! Auch in der Schrift de peccato originali S. 630 u. wird die Hauptschuld auf Eva geschoben: *Aedificaverat summus ille artifex feminam ex una stertentis Adami costa infelici nimium auspicio. Quid enim non audebit femina spe fallendi maritum atque latendi, posteaquam nata, vidit eum tam altum dormisse, ut convelli latus non sentiret costamque eximi?* u. s. w. Doch wird hier Adam etwas mehr Schuld beigemessen, als in der früheren Darstellung, wenn seine That weniger aus Nachgiebigkeit gegen seine Frau, als aus der Begierde, Gott gleich zu werden, hergeleitet wird — vielleicht im Zusammenhang mit den stärkeren Aeusserungen über die Verdammlichkeit der Erbsünde.

1) Es begründet daher keinen Einwurf gegen die Richtigkeit der folgenden Darstellung, dass Zwingli die Sündhaftigkeit auch von Adam herleitet. Diess that er allerdings, aber es fragt sich, ob die That der Stammeltern für ihn der letzte und entscheidende Grund des menschlichen Verderbens ist, und diess müssen wir verneinen. Nicht einmal das beweisst gegen uns (was Herzog Stud. und Krit. 1838. 782 ff. geltend macht), dass

Lehre und die überlieferte Auslegung derselben musste ihn zu dem Glauben an eine zeitliche Entstehung der menschlichen Sündhaftigkeit hinführen, die Consequenz seines Determinismus dagegen verlangte die entgegengesetzte Annahme, dass sie von Hause aus im Wesen des Menschen angelegt sei, und die anthropologischen Vorstellungen, welche er aus der alten Philosophie aufgenommen hatte, begünstigten diese Ansicht. Ja führte nicht eben dahin auch die Schrift selbst, wenn sie von dem Kampfe zwischen Fleisch und Geist spricht, und im Fleische die Wurzel alles Bösen in der menschlichen Natur sieht? Auch Zwingli sagt zwar bei Gelegenheit mit den Meisten, unter dem Fleische sei in solchen Stellen nicht blos der Körper des Menschen, sondern der ganze Mensch, nach Leib und Seele zu verstehen[1]); aber anderwärts spricht er auch wieder mit aller Bestimmtheit die Ansicht aus, dass der Grund des Bösen im Leib liege, und diese Annahme ist mit der andern, die es von der That der Stammeltern ableitet, nicht etwa durch die Annahme einer Verschlimmerung unserer leiblichen Natur in Folge des Sündenfalls ausgeglichen, sondern es wird ausdrücklich gesagt, der Mensch habe als Mensch von jenem Gegensatz des Fleisches und Geistes nicht frei sein können. Die Leuchte, lesen wir V. R. 200 o, sei nothwendig, so lange wir dieses eitle Fleisch mit uns herum schleppen. *Nam ea sic est rebus vanissimis addicta, ut nunquam desinat mala scaturire.* Die Engel, sagt Zwingli in Luc. VI, a, 1630, seien frei von unreinen Begierden. *Anima vero in corpore impuro est adeoque*

Zwingli Adam vor dem Fall einen freien Willen beilegt, (Ausl. der Schlussr. I, 182 ff.), denn theils geschieht diess so bestimmt nur in dieser frühen und populären Schrift, theils thun dasselbe auch andere Supralapsarier, wie ja auch dem gefallenen Menschen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit beigelegt wird. Adam war frei, so ferne die Entscheidung zunächst in seine Hand gelegt war, daraus folgt aber nicht, dass seine Willensrichtung selbst von der göttlichen Bestimmung unabhängig war. Vgl. über diesen Gegenstand Schweizer theol. Jahrb. 1849 177 ff.

1) Vgl. V. R. 169 u. 207.

adfectibus obruta; der Mensch sei zur Anbetung Gottes geschaffen, *quia vero corpus habet, quod eum a Deo abducit, dedit ei (Deus) legem* u. s. w. Selbst in der populärer gehaltenen Auslegung der Schlussreden (I, 191 m.) wird der Mensch wegen der Verbindung des Geistes mit dem Körper einer Mischung aus verschiedenartigen Stoffen verglichen, die nie recht eins werden, wie Wachs und Lehm, Wasser und Wein, und in der christlichen Einleitung I, 551 o. heisst es, der Schelm, der Leichnam (Leib), lasse uns niemals fromm leben der Anfechtung halb. Am Bestimmtesten äussert sich aber auch hierüber die Schrift, welche uns überhaupt den tiefsten Einblick in den philosophischen Hintergrund des Zwingli'schen Systems gewährt, die Schrift *de providentia.* Es ist unmöglich, sagt hier Zwingli, dieses Fleisch ohne Befleckung an sich zu haben. Unschuld vom Menschen erwarten, heisst, reine Leinwand von dem erwarten, der in einem Sumpf sitzt. Dieser Sumpf ist das Fleisch[1]); die Dichtigkeit und Schwere des Fleisches ist es, die unsern Geist verdunkelt[2]). Und dass man nicht etwa glaube, unter dem Fleisch sei hier etwas Anderes zu verstehen, als der Körper, oder diese Beschaffenheit des Fleisches sei erst durch den Sündenfall entstanden, erklärt unser Reformator ausdrücklich, wie der Mensch ein Mensch sein solle, so müsse er ausser der Seele auch das Fleisch an sich haben, und wenn das Fleisch Fleisch sein solle, so müsse es dem Gesetz Gottes widerstreben[3]). Er

1) S. 106 u.: *Miramur quosdam innocentia labi, quum impossibile sit, hanc carnem sine contagione circum ferri ... Lutum caro est; ex homine ergo quidquid exit contaminatum est.*

2) S. 135. m. *in tam altas ignorantiae tenebras propter carnis crassam pinguedinem mersi.*

3) A. a. O. S. 105 u.: *Quum vero .. quae Dei notitiam nullam habent, a lege et voluntate illius abhorreant et caro ex his sit, quae Dei notitiam non habent: fit ut animus divinis rebus aurem praebeat, caro autem aversetur .. Integrum enim servavit opifex utrique parti ingenium suum, quo admirabilis esset homo. Nam si vel inertiam et contumaciam suam poneret caro sub animi adventum, vel animus ad carnis conjunctionem in illam degeneraret: jam homo esset aut angelus aut belua. Necesse est igitur, ut homo*

Digitized by Google

zeigt daher den Kampf von Fleisch und Geist, welchen die kirchliche Dogmatik vom Sündenfall herzuleiten pflegt, schon vorher, und ohne Voraussetzung dieser Thatsache, in der menschlichen Natur überhaupt auf, ohne den Grund davon anderswo zu suchen, als in der Verbindung der Seele mit einem Leibe. „Da der Mensch der Herr und der Endzweck der irdischen Schöpfung sein sollte, so musste er einerseits durch seinen Körper mit der Erde, andrerseits durch seinen Geist mit Gott verwandt sein. So wurden diese zwei so verschiedenen Naturen verbunden, die Seele wurde in den Schmutz des Leibes versenkt, der Leib aus Koth wurde zum Wohnort der Seele zugerichtet. Aber keiner von beiden Theilen kann seine Natur verläugnen. Der Geist liebt die Wahrheit und Gerechtigkeit, der Geist verwahrt die Gottheit, der er seinem Wesen nach verwandt ist, der Leib neigt sich dem Koth zu, aus dem er genommen ist. Der Mensch gleicht daher einem Wasser, das durch Schlamm getrübt ist: der Geist ist die klare, Gott entströmte Quelle, in der nichts Unreines ist, sofern wir sie ausser ihrer Verbindung mit dem Körper betrachten, der Leib ist der Schlamm, der diese Quelle verunreinigt hat, durch ihn ist das helle Auge der Seele verdunkelt, durch ihn ihre Bereitwilligkeit zum Guten gelähmt. Daher der Kampf zwischen Geist und Körper. Denn jeder von Beiden strebt seinem Ursprunge zu, der Geist liebt das Wahre und Gute, weil er seiner Natur nach licht, rein und gerecht ist, der Leib die Finsterniss und die Unvernunft, weil er trägen und vernunftlosen Wesens, weil er aus Erde gebildet ist [1]).

---

peculiaris species permaneat, utramque illius partem proprietatem suam servare.

1) Provid. 99 m.: *Corpore igitur donatus est, qui corporeorum omnium princeps designabatur; animo denique, qui solus ex omnibus corporeis cognationem et societatem cum deo reliquisque spiritualibus substantiis habiturus erat, rebus plane diversissimis. Quid enim alienius est a mentis et intellectus perspicuitate ac luce, quam terrae corporisque stupor et inertia? Sed opifex ille, quum coeno huic mersurus esset animum, vide ut ipsum maceraverit ac formaverit* u. s. w. ... *servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars. Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cujus*

Digitized by Google

Diese Erklärung der Sünde verträgt sich offenbar nicht mit ihrer Ableitung vom Sündenfall und mit der hieran geknüpften Schilderung des menschlichen Verderbens. Sie würde vielmehr, folgerichtig entwickelt, dazu führen, in der Sündhaftigkeit eine unvermeidliche Eigenschaft der menschlichen Natur zu sehen, die eben als unvermeidlich dem Menschen nicht blos nicht zur Schuld angerechnet, sondern auch nicht als Verderben von ihm empfunden werden kann; denn um keine Sünde zu haben, müsste er keinen Leib haben und kein Mensch sein. Ebenso würde sie andererseits eine so vollständige Verkehrung der menschlichen Vernunft und des Willens, wie sie Zwingli selbst sonst wohl behauptet, ausschliessen, denn wenn der Geist seiner Natur nach rein und gottverwandt ist, so mag das Fleisch noch so störend auf ihn einwirken, unmöglich kann es doch sein ursprüngliches Wesen aufheben, oder alle Aeusserungen desselben zurückdrängen. Und wirklich trägt auch Zwingli kein Bedenken, dem Menschen nicht blos eine natürliche Gotteserkenntniss, sondern

substantia cognationem trahit, æquitati et innocentiae studet; corpus ad suam originem propendet, ad lutum, ad carnem, atque horum ingenium sequitur. Ita ut si hominem comparare cuiquam velis, nulli rei videatur esse similior quam si luti massam rivulo clarissimo et purissimo imponas. ... limpidum clarumque fluentum mens est, a numine ipso profluens, unde et veri ac justi amans ac studiosa est, adeo ut si illam citra corporis stupidam molem consideres, quomodo scilicet angeli sunt, nihil foedum, turbulentum, aut spureum in ea deprehendas. Lutum corpus est, de terra sumtum, quod ubi animo imponis, liquidis mersisti fontibus aprum. Ut jam, quæ natura clare perspiceret, animus quaeque citra cunctationem propensus sequeretur, et luti crassitie velut immissa caligine obscure videat et ejusdem pondere veluti compedibus retractus teneatur, ut rectissima sequi non magis possit, quam Tantalus sua poma comprehendere. Hinc bellum illud intestinum quo se mutuo oppugnant mens et corpus ... Ut sic utraque hominis pars ad suam semper originem respiciat retro, mens ad lucem, puritatem ac innocentiam anhelet, ut quae natura lux, substantia pura et justi amans sit, ut quæ ex numine originem trahat; corpus ad inertiam, torporem, tenebras et stuporem propendeat, ut quod natura pigrum ac iners, a ratione et intellectu alienum sit, ut quod ex terra constet.

Digitized by Google

auch eine gewisse natürliche Fähigkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens zuzuschreiben. Das Ebenbild Gottes, sagt er, ist durch Fehler entstellt, *(non nihil vitiis deturpata et inquinata)* aber ein Ueberrest desselben ist uns geblieben, die Leuchte des Geistes ist von dichter Finsterniss umhüllt, aber doch nicht ganz ausgelöscht, denn Niemand ist so schlecht, dass sich nicht noch die Stimme des Gewissens in ihm regte. Was diesem von Gott uns eingepflanzten Funken, der unverdorbenen Vernunft zuwider ist, haben wir für fehlerhaft und unrecht zu achten. Wenn Jemand auf diese Stimme der Natur hört, und ihr folgt, so wird er von Christus die Gnade einer weiteren Erleuchtung empfangen [1]). Diese Sätze passen nicht zu der Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen, und sie sind auch nicht aus ihr entsprungen. So klar das aber auch ist und unverkennbar die angeführten Ansichten mit platonischen und stoischen Lehren weit näher verwandt sind, als mit der paulinischen und augustinischen Anthropologie, so unrichtig wäre es doch, wenn wir sie nur aus dem Einfluss philosophischer Lehren ableiten, oder wenn wir nur einen Beweis jenes Rationalismus darin sehen wollten, den lutherische Orthodoxe der reformirten Dogmatik vorrückten. Denn Zwingli selbst hat keineswegs die Absicht, den adamitischen Ursprung der Sünde zu läugnen, oder die Grösse des menschlichen Verderbens durch die Anerkennung seiner Unvermeidlichkeit zu schwächen, er scheint vielmehr die Folgerungen, welche sich in dieser Beziehung aus seiner Lehre vom Verhältniss des Fleisches und Geistes ergeben würden, gar nicht zu bemerken. Wir werden daher in dieser Lehre nur eine Consequenz seines Determinismus sehen dürfen, und wenn auch die Ansichten der alten Philosophen auf ihre Fassung eingewirkt haben, so wird sich doch annehmen lassen, dass ihnen Zwingli diesen Einfluss nicht ver-

1) In Matth. VI, a, 241 f. Vgl. epist. VII, 550 u.: *Si vero legis opus faciunt (gentiles) quod in cordibus eorum scripsit Deus, jam et isti salvi fiunt,* und die später zu besprechende Lehre von der Seligkeit frommer Heiden.

Digitized by Google

stattet hätte, wenn sie nicht dem theologischen Interesse gedient hätten, die menschliche Sündhaftigkeit, wie Alles in der Welt, statt endlicher Ursachen auf ihren absoluten Grund im Willen Gottes zurückzuführen.

b) Von der Erlösung.

Die Ansichten über die Sünde und die Erlösung müssen sich in jedem folgerichtig ausgeführten System aufs Genaueste entsprechen. Je höher die Schuld und das Verderben des Nichterlösten angeschlagen wird, um so höher muss auch die Bedeutung der Erlösung angeschlagen werden, je ausschliesslicher die menschliche Sündhaftigkeit von der geschichtlichen That Adam's abgeleitet wird, um so ausschliesslicher wird andererseits alles Heil von der geschichtlichen Leistung Christi herzuleiten sein und umgekehrt. Betrachtet nun Zwingli den Sündenfall nur als die Mittelursache, wodurch zur Erscheinung kam, was von Anfang an im Rathschluss Gottes und in der Natur des Menschen angelegt war, so kann er auch die Thätigkeit Christi consequenter Weise nur als die Mittelursache betrachten, durch welche der göttliche Heilsrathschluss sich offenbarte, nicht als die bewirkende Ursache, welche die Gnade Gottes erst möglich gemacht, das Heil durch sich selbst hervorgebracht hat, und das Eine ist mit dem Andern so unmittelbar gegeben, dass man nicht einmal Jenes den Grund, Dieses die Folge nennen kann, sondern Beides fliesst gleichmässig aus Zwingli's Ansicht vom Verhältniss der endlichen Ursächlichkeit zur göttlichen. Je bestimmter aber hiemit die menschliche Mittelursache, im Werk der Erlösung, wie überall, von der absoluten Ursache unterschieden wird, um so nothwendiger ist es, beide auch in der Person des Erlösers strenger zu unterscheiden: ist nur der Gott in Christus die wahre Ursache unsers Heils und der Gegenstand unsers Glaubens, so kann das Menschliche in ihm mit diesem Gotte nicht so vollständig Eins sein, dass der Letztere unserem Glaubensbewusstsein nur in dieser seiner Einheit mit dem menschlichen gegenwärtig sein könnte; noch weniger kann die menschliche Natur Christi, sei es auch nur lehns-

Digitized by Google

weise, in den realen Besitz der Eigenschaften gelangen, die den Grund unseres Vertrauens auf die Gottheit bilden. Dass Zwingli diese Folgesätze seiner Grundansicht nicht verkannt hat, wird eine genauere Darstellung seiner Christologie beweisen. Wir beginnen dabei mit der Lehre vom Geschäft Christi, da die Personallehre zwar im dogmatischen System in der Regel jener vorangestellt wird, nichtsdestoweniger aber ihrem Inhalt nach durch sie bedingt ist [1]); hierauf lassen wir die Lehre von der Person Christi folgen; als Drittes mag sich hieran noch eine kurze Untersuchung über Zwingli's Verhältniss zur Trinitätslehre anschliessen, denn auch von diesen werden wir finden, dass es von den christologischen und soteriologischen Ansichten abhängt.

1. Das Geschäft Christi.

Die Reformatoren hatten bekanntlich nicht die Absicht, in den Glaubenssätzen der christlichen Kirche etwas zu ändern, sie wollten nur den vergessenen und vielfach entstellten alten Glauben in seiner Reinheit wieder herstellen. So namentlich auch in der Grundlehre von der Versöhnung. Sie selbst waren sich hier durchaus keiner Abweichung von der kirchlichen Lehre bewusst, welche sie vielmehr in der Fassung, die ihr Ansehen gegeben hatte, ausdrücklich aufnahmen. Demgemäss sehen wir denn auch Zwingli zunächst ganz in den Bestimmungen der anselmischen Theorie sich bewegen. Er betrachtet den Tod Christi als das alleinige und vollkommen genügende Opfer für alle Sünden der Menschen [2]), er sagt, Christus habe der göttlichen Gerechtigkeit genugthun, und sie mit uns versöhnen müssen [3]), er erklärt im nahen Anschluss an Anselm [4]), da die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes gleich unwandelbar seien, so sei eben so sehr die Abbüssung der Sünde von der einen gefordert worden,

1) Wie ich diess auch schon anderwärts gezeigt habe, Theol. Jahrb. 1842, 86 f.
2) Pecc. III, 641 u. f.
3) A. a. O. Fid. rat. IV, 5 m. Fründl. Vergl. II, b, 7 u.
4) Fid. expos. IV, 47 f., vergl. Ausl. der Schlussw. I, 263.

Digitized by Google

wie ihre Vergebung von der andern. Beide haben sich desshalb dahin vereinigt, dass die Barmherzigkeit ein Sühnopfer für alle Sünden darbrachte, die Gerechtigkeit es annahm. Aus welcher Klasse von Wesen konnte aber dieses genommen werden? Von den Engeln? Aber was gieng sie diese Sünde der Menschen an? Von den Menschen ? Aber diese waren alle zu unrein zum Opfer. *De se ergo accepit divina liberalitas quod nobis donaret.... Carnis indutus paludamento summi regis filius prodit ut hostia factus ... inconcussam justitiam placet ac reconciliet his, qui suapte innocentia sub intuitum numinis propter scelerum conscientiam venire non audebant* u. s. w. Diese und ähnliche Aeusserungen lassen uns, für sich genommen, nur die vollkommenste Uebereinstimmung mit der herrschenden Lehrweise vermuthen.

Indessen können wir schon im Zusammenhang dieser Stellen selbst manche Anzeichen davon bemerken, dass es hiemit doch anders bestellt ist. Wiewohl sich Zwingli über die Menschwerdung und den Tod Christi nicht selten so äussert, als wäre ihr Zweck in der Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit gelegen, so beugt doch diese objective Zweckbestimmung, sobald er sich auf genauere Erörterungen einlässt, sofort in die subjective um, wornach weniger die Versöhnung Gottes selbst, als die Beglaubigung der Versöhnung für die Menschen der Erfolg war, der durch das Leben und den Tod Christi erreicht werden sollte. Selbst in der Hauptstelle, Fid. expos. IV, 47 f. geschieht diess. Gott, heisst es hier unmittelbar nach dem oben Angeführten, Gott hat seinen Sohn mit dem Fleisch umkleidet, *ut videamus, aeque liberalitatem sive misericordiam esse insuperabilem, atque sanctitatem, s. justitiam*, er hat sich selbst für uns gegeben, *quo humanae menti .. ne viam quidem cogitandi relinqueret, quomodo haec .. hostia tanti, ut pro omnibus sit satis, aut quomodo inconcusse possim creatura fidere. Filius ergo Dei nobis ad confirmationem misericordiae, ad pignus veniae, ad justitiae praetium et ad vitae normam datus est, ut nos certos de gratia Dei faceret, et vivendi traderet legem*, der Sohn Gottes musste sich (vid. rat. IV, 5 m.) der göttlichen Ge-

Digitized by Google

rechtigkeit zum Opfer bringen, *quo certus esset mundus et de placata justitia et de praesente Dei benignitate*[1]). Die Summe des Evangeliums ist die Lehre, dass Gott dem Sünder gnädig ist, und dass er uns zum Zeugniss dessen seinen Sohn geschenkt hat, damit wir erfahren sollten, wie er gegen uns gesinnt ist[2]). Christus musste (Provid. 110 v.) als Gerechter die Ungerechten freikaufen, *ut redemtus agnoscat, unum ac solum justum esse Deum, et videat quanta res sit peccatum* u. s. w. Als Gott (S. R. 184 m.) Jemand senden wollte, der seiner Gerechtigkeit durch ein Sühnopfer genug thäte, so wählte er hiezu weder einen Engel, noch einen Menschen, sondern den Gottmenschen, *ne aut majestas a congressu deterreret, aut humilitas a spe dejiceret* u. s. w. Oder wie diess (ebend. 180 u. f.) noch bestimmter auseinander gesetzt wird: Da die Gerechtigkeit Gottes eben so unverbrüchlich gewahrt werden musste, wie seine Barmherzigkeit, so machte Gott in dem Kinde Christi ein Mittel ausfindig, das ihm erlaubte, ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit seiner Barmherzigkeit ihren Lauf zu lassen. *Non quo sibi hac ratione ab adversario caveret, aut figulo non liceret consperso luto facere vel refingere qualemcunque velit testam, sed quo per hoc justitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret, ac se qualisnam esset, justus, bonus, misericors, nobis exponeret, aut, ne nimium de ejus consiliis loqui praesumamus, quia sic illi placuit.* Diese Stelle giebt sehr deutlichen Aufschluss darüber, in welchem Sinn Zwingli von einer Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Tod Christi redet. Nicht als ob ohne diese Bedingung die Vergebung der Sünden an sich, vermöge der Natur der göttlichen Gerechtigkeit, unmöglich gewesen wäre; diese anselmische Behauptung wird ja ebenso, wie die ältere Theorie, von einer Ueberlistung des Teufels *(quo sibi ab adversario caveret)* verworfen; sondern nur desshalb hat Gott

1) Aehnlich fründl. Vergl. II, b, 7 u. Erste Berner Predigt II, a, 109 m. pecc. III, 636 m. Vergl. in Matth. VI, a, 151 m. 379 m.
2) Praef. in Jer. IV, a, 5, m.

diesen Weg eingeschlagen, weil kein anderer geeigneter war, den Menschen zugleich mit der Barmherzigkeit auch die strafende Gerechtigkeit Gottes vor Augen zu stellen, und so der Gefahr, dass sie sich durch die Sündenvergebung zur Trägheit im Guten verleiten lassen könnten, zu begegnen. Die Ansicht Zwingli's ist also im Wesentlichen dieselbe, welche nachher durch Grotius und seine Nachfolger weiter entwickelt wurde. Auch Grotius bezeichnet ja die Schrift, welche diese Ansicht entwickelt, als eine Vertheidigung der altkirchlichen Lehre gegen die Socinianer; um wie viel eher mochte sich Zwingli seine Abweichung von ihr verbergen!

Die Gründe dieser Abweichung liegen in Zwingli's Gesammtansicht über die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zu Gott. Die Nothwendigkeit einer Genugthuung für Gott kann Zwingli nicht zugeben, weil die allmächtige Gnade Gottes an keine derartige Bedingung gebunden ist[1]); aber auch der Mensch kann sein Heil in letzter Beziehung nicht von dem Tode Christi als solchem herleiten. Denn Christus ist der Gegenstand unseres Vertrauens und der Urheber unseres Heils, wie diess Zwingli bei jeder Gelegenheit einschärft[2]), nur sofern er Gott ist, sein Leiden und Sterben dagegen hat nur seine menschliche Natur betroffen. Nur in uneigentlichem Sinn kann daher gesagt werden, der Tod Christi sei Grund unsers Heils, wir sollen auf den Tod Christi unser Vertrauen setzen, streng genommen dürfte man nur sagen: wir vertrauen auf den Gott, der nach seiner mit ihm vereinigten Menschheit gestorben ist[3]). Welche Bedeutung

1) Nach der oben angeführten Stelle V. R. 180 u.

2) Z. B. an Val. Compar II, a, 40 o.: Er hat uns mit seinem Tod erlöst, darum, dass der, der starb, gott was, und ist erlösung eigentlich der gottheit, aber das lyden des todes musst allein die Menschheit tragen. Antw. an Straus, II, a, 480 m.: nach der menschheit macht er lyden, und nach der gottheit macht er lebendig. V. R. 244 o.: *secundum carnem mactari tantum potuit, et secundum divinitatem tantum salutaris esse.* Fründl. Vergl. II, b, 60 u. Weiteres s. u.

3) In Jo. VI, a, 718 m.: *Quærat autem quis, quum solus spiritus vivificat, et caro nihil prodest, cur vitam carni toties tribuit. ...*

bleibt dann aber diesem Streben für unsere Erlösung und für unsern Glauben? Augenscheinlich nur noch die eines Offenbarungsmittels, eines Zeichens und Unterpfands, und zwar eines Unterpfands für den Menschen, denn Gott bedarf keines solchen Zeichens, und nur in bildlicher Rede kann die Menschheit Christi als das Denkzeichen dargestellt werden, dessen Anblick den Zorn Gottes beschwichtigt [1]). Nur die göttliche Gnadenwahl macht selig, Christus ist nichts Anderes, als das Mittel, dessen sie sich bedient, das Pfand der Gnade für den Menschen [2]). Das Vertrauen auf Christus bezieht sich nur auf das Göttliche in ihm, denn auf etwas Geschaffenes kann

---

κατ' ἠθολογίαν et mimesin (quae alloeoseos sunt species) h. e. per imitationem ac hostium suorum consuetudinem ac morem loquitur Christus, carnis vocabulo utens spiritum intelligit, h. e. divinitatem suam, quoties carni vitam tribuit. (Dasselbe schon am. Exeg. III, 486 u.) epist. ad Haner. VII, 569 f.: *morti fidere κατ' ἀλλοίωσιν, h. e. commutationem, nihil aliud est, quam eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est.... vita proprie divinitatis est, non carnis, sed ferimus locutiones istas, carnem pro nobis dependisse, carnem Christi vitam mundo dare* u. s. w. ... *cum is flagellatur, qui Deus et homo est, ex ea parte cœditur qua homo est, et ex ea salus currit, qua Deus est.* Die Menschheit Christi ist daher nur *velut instrumentum ac pignus, cujus contemplatione irata nobis justitia placatur.*

1) M. s. den Schluss der vorigen Anm. und die oben mitgetheilten Erklärungen fid. expos. IV, 47 f. V. R. 180 f.

2) Sacr. bapt. III, 572 v.: *electio igitur est, quae salvum facit sed per Christum; h. e. Deus, libere constituens omnia, quos vult beat sed per Christum; h. e. per se ipsum, per bonitatem et gratiam suam. Christus enim bonitatis pignus est.* An diese Darstellung wird nun allerdings sofort wieder die Vorstellung einer Gott geleisteten Genugthuung angefügt, wenn Zwingli fortfährt, *et peccatorum nostrorum coram divina justitia pretium, quam sacrosanctum esse oportet.* Enthält jedoch schon der letztere Zusatz die Andeutung, dass es eben nur die Aufrechthaltung des göttlichen Strafgesetzes in der Welt war, was die Abbüssung der Sünde durch Christus nöthig machte, (denn eine solche praktische Nothwendigkeit bezeichnet das oportet) so wird auch zur Abwehr jedes Missverständnisses noch ausdrücklich beigefügt, *beat autem Deus ab aeterna constitutione.* Christus ist also zwar *pignus et pretium*, aber nur Gott ist *auctor salutis.*

Digitized by Google

der Natur der Sache nach Niemand sein Vertrauen setzen. Diess gilt auch vom Tod Christi. Dieses Ereigniss ist ein Unterpfand, durch das wir der Versöhnung gewiss werden, aber Gott allein ist es, dem wir vertrauen dürfen [1]). So verliert hier jede geschichtliche Vermittlung des Heils ihre absolute Bedeutung für den Glauben, der als diese unmittelbare und ausschliessliche Beziehung zur Gottheit das ganze Heilswerk nur auf die göttliche Ursächlichkeit, in ihrem Unterschied von aller endlichen, zurückführen kann, und selbst die Thätigkeit Christi wird aus der *causa meritoria salutis* zur blossen *causa instrumentalis* [2]), an die Stelle ihrer versöhnenden Wirkung auf die Gottheit tritt ihre Wirkung auf die Menschen.

Wie wenig Zwingli überhaupt in dem Geschichtlichen etwas Anderes zu sehen weiss, als ein Mittel für die Vollziehung der von ihm durchaus unabhängigen göttlichen Rathschlüsse, diess zeigt sich auch in seinem Urtheil über die Wunder, und namentlich die Wunderthaten Christi. Diese äusseren Ereignisse haben für ihn nur einen verhältnissmässig geringen Werth. Der Glaube wird nicht durch die Wunder gewirkt, sondern durch den inneren Zug des Geistes, in Folge der göttlichen Erwählung. Der wahre, gottgewirkte Glaube kann auch durch die Wunder nicht vermehrt werden. Was könnte denn der Glaubige durch ein Wunder erfahren,

1) Am. Exeg. III, 528, wo die Worte Christi Joh. 12, 44. ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ u. s. w. so erklärt werden: *qui me fidit, quatenus Deus sum haud dubie fidit: creatura enim nemo fidit. Nemo ergo quatenus homo sum, me fidit. Omnis enim spes in eum est jacienda qui me misit. .. Creatura quisnam fidendum esse unquam docuit? Soli Deo nitendum est. Si dicat aliquis: morti Christi fidendum est ... respondemus, certos quidem nos fieri, tanquam pignore misericordiae Dei, per mortem Christi, justitiam divinam placari; at perpetuo cui fidendum est, solus Deus est. Nihil tamen moramur hujusmodi sermonis, „fidere morte filii Dei", sicut neque ullos alios, qui de alterutra natura in Christo dicuntur, cum sint alterius tantum.*

2) Wie diess auch die Lehre der reformirten Kirche geblieben ist; m. vgl. hierüber und über die reformirte Ansicht vom Werk Christi überhaupt: Schneckenburger zur kirchl. Christol. S. 45 ff. 115. 122 f. Schweizer Glaubensl. II, 297 ff. 371 ff.

Digitized by Google

als was er vorher weiss, dass Alles vom Willen Gottes abhängt? Was könnte es ihm austragen, ob in einem gegebenen Fall ein Wunder, oder ein natürlicher Erfolg angenommen wird? Dieser ist ja ebenso abhängig von Gott, wie jenes [1]). Es handelt sich mithin bei den Wundern nur um eine Wirkung nach Aussen, auf die Unglaubigen und den Rest des Unglaubens, den auch der Glaubige noch an sich hat. Die Wunder sind eine Offenbarung der göttlichen Macht, und sie dienen als solche theils dem Gottlosen gegenüber als ein Beweis für die Wahrheit des Glaubens und als ein Zeugniss für ihre Verschuldung, theils und besonders den Glaubigen selbst als ein Mittel, um die Einwendungen des vorwitzigen Fleisches zu beschwichtigen, und das dadurch beunruhigte Gemüth zu trösten [2]). Nur in diesem Sinn haben wir es auch

1) M. vgl. die Erörterung Provid. S. 128 f.

2) V. Touf I, a, 244 m.: dass aber die wunderzeichen zu festung des glaubens ggeben werdend, kummt nit dahar, dass sy dem glauben etwas zutragend oder meerind, sunder dass sy dem gwündrigen fleisch gnug thund, welchs allweg ouch wissen und sehen will. Ueber Luthers Bekenntniss II. b, 199 m. in Matth. VI, a, 248: *Miracula interiorem sanctitatem et justitiam fidei non arguunt .... Et omnia miracula huc servire debent, ut potentia Dei illustretur et laudetur .. Deinde hunc usum habent miracula, ut carnis contumaciam et curiositatem quodammodo compescant ... Qui fidem intus habent, carne tamen foris nonnihil remurmurante, illorum carnem Deus aliquando miraculis tranquillat, in impiis contumaciam potius auget. Vera fides a solo Deo spiritu est, nec vim aliquam a miraculis recipit* u. s. w. Ebd. 385: *Quae verba sic sonant, ac si signa fidem darent, quod tamen non est ... Sed hic nota, electos fuisse ante mundi constitutionem a Deo quicunque salvi fiunt. Adulti autem se electos sciunt et norunt, dum fides et spiritus intus eos certos facit .. Fides ergo certissimum est argumentum, quod aliquis est filius Dei et electus. Salvum ergo fieri aut servari electionis est liberae. Fidem vero habere et certitudinem spiritus, venit ex tractu patris et dono Dei ... Ergo signa per se neminem fidelem reddant, sed tantum dant fidei, quantum Deus intus operatur et trahit. Quin potius fiunt ad manifestationem divinae virtutis et potentiae. Et quod ad carnem attinet, compescitur quodammodo miraculis caro ne veritati contumacius repugnet ... Signa ergo fiunt ad consolationem fidelium ... Ad*

Digitized by Google

zu verstehen, wenn Zwingli einmal sagt, die Wunder seien keine blosse Figuren und Zeichen geistlicher Dinge, sondern feste und unumstössliche Beweise [1]). Sie sind ihm keine blosse Symbole, sondern eine wirkliche Bewährung der göttlichen Macht, die insofern als ein Thatbeweis für die Nothwendigkeit des Vertrauens auf diese Macht gebraucht werden kann, aber dieser Gebrauch selbst setzt den Glauben schon voraus, nur für die Widerlegung des Fleisches und des Unglaubens haben die Wunder einen Werth, nicht für die positive Erzeugung des Glaubens. Ja selbst dieser bedingte Werth derselben wird wieder zweifelhaft, wenn uns gesagt wird, nur der Glaubige vermöge die göttlichen Wunder von den dämonischen zu unterscheiden, und den letzteren zu widerstehen, weil er eine Ueberzeugung in sich trage, die durch kein Wunder irre gemacht werden könne [2]). Wenn schon die Anerkennung des Wunders den Glauben voraussetzt, so kann freilich der Glaube nicht erst durch das Wunder erzeugt werden, nur sieht man nicht, was das Wunder in diesem Fall zur Beschwichtigung des „gwundrigen Fleisches" Grosses beitragen sollte, denn diese seine Wirkung beruhte doch nur darauf, dass es ein Erweis der göttlichen Macht ist, aber um als solcher erkannt zu werden, muss schon ein Glaube an diese Macht da sein, der über jeden Zweifel erhaben ist, und ein solcher kann füglich jene äussere Bestätigung entbehren.

---

haec caro eorum tranquillatur. Impiis nihilominus fiunt ad testimonium justae condemnationis u. s. w.

1) In Marc. VI, a, 502 f.: *Haec signa corporalia non solum sunt figurae rerum spiritualium (ut quidam solent omnia per allegoriam exponere), sed sunt certae probationes, Deum non minus posse nec velle in animabus, quam exhibuerit in corporibus* .... die Wunder sind *non signa solum (ne quis umbram aut figuram putet, non veritatem) sed certissima quaedam sigilla* (Bewärnussen, nit zeychen oder bedütnussen), *quod Christus sit verus Deus* .... *Ingens ergo discrimen est inter significationem aut figuram, et inter certa et solida argumenta. Figurae nihil pugnant nec probare possunt. Argumenta vero et certae probationes robur habent, et tela sunt quibus contra contumaces et impios uti possumus.*

2) In Matth. 385 m. Ausl. des 20sten Art. I, 297 m.

Digitized by Google

Zwingli selbst macht freilich diesen Schluss nicht, aber doch haben wir gesehen, dass er ihm nahe genug kommt, und so zeigt sich auch von dieser Seite, welche untergeordnete Bedeutung den geschichtlichen Thatsachen, selbst die evangelische Geschichte nicht ausgenommen, in seinem System zukommt [1]).

Erst in diesem Zusammenhang wird nun auch die Lehre unsers Reformators

2. von der Person Christi

in ihr volles Licht treten.

Zwingli selbst ist auch hier, wie wir zum Voraus erwarten konnten, von seiner vollkommenen Uebereinstimmung mit der allgemeinen Lehre der Kirche überzeugt. Er bekennt sich mit den alten Symbolen zu einer solchen Vereinigung der beiden Naturen in Christo, bei welcher ein vollständiger, aus Leib und Seele bestehender, Mensch vom Sohn Gottes in die Einheit seiner Person aufgenommen wurde, so dass er keine eigene Person für sich bildete, und wird auch nachdrücklich hervorgehoben, dass keine der beiden Naturen in die andere übergegangen sei, oder von ihrem Wesen und ihren natürlichen Eigenschaften etwas verloren habe, so erklärt doch Zwingli nicht minder bestimmt, die Einheit der Person werde durch den Unterschied und die Eigenthümlichkeit der Naturen nicht aufgehoben, beide bilden eine untheil-

1) Hiemit steht die historische Richtung, welche Schneckenburger zur kirchl. Christol. 188 f. für die reformirte Kirche in Anspruch nimmt, nicht in Widerspruch. Das Geschichtliche kann gerade desshalb in seiner Eigenthümlichkeit reiner aufgefasst werden, weil es nicht die gleiche dogmatische Bedeutung hat, nicht in derselben Weise zum blossen Reflex des frommen Selbstbewusstseins geworden ist. Was ebendas. bemerkt wird, dass es auf reformirter Seite weit gewöhnlicher sei, als auf lutherischer, das ganze Detail des Lebens Jesu in Erbauungsschriften zur Ableitung positiver Lebensregeln zu benützen, diess möchte ich weniger aus einer höheren Werthschätzung der Geschichte, als aus der ausgeführteren, positiveren, gesetzlicheren Gestalt der reformirten Moral erklären.

Digitized by Google

bare und unzertrennliche persönliche Einheit [1]). Diese allgemeinen Erklärungen sind mit Einem Wort so gehalten, dass sich vom Standpunkt der chalcedonensischen Lehre keine Heterodoxie darin entdecken lässt. Dass aber Zwingli demungeachtet nicht einfach bei der alten Lehre bleiben, und noch viel weniger den lutherischen Zusätzen zu derselben beipflichten konnte, ist bereits bemerkt worden. Das Menschliche an Christus ist nach Zwingli zwar die geschichtliche Vermittlung, aber in keiner Beziehung der Grund und Gegenstand unsers Glaubens; auf Christus vertrauen, heisst auf seine Gottheit vertrauen, seine Menschheit ist nur ein Geschöpf, auf das wir nicht vertrauen können [2]). Das Göttliche andererseits (wie gleichfalls schon gezeigt wurde) konnte vermöge seiner Unwandelbarkeit nicht in die leidentlichen Zustände der menschlichen Natur eingehen. Wir müssen desshalb bei jeder christologischen Aussage bestimmt unterscheiden, was jeder der beiden Naturen zukommt, wenn wir nicht Geschaffenes vergöttern oder die Gottheit zum Geschöpf erniedrigen wollen. Das Eine müsste aber ebensosehr, wie das Andere, unsern Glauben beeinträchtigen. Denn nur auf die Gottheit als solche kann dieser sich beziehen; sobald wir das Göttliche mit dem Menschlichen vermischen, sobald wir ihn nicht ausschliesslich auf die göttliche Heilsursächlichkeit beziehen, geht seine unbedingte Berechtigung und Sicherheit verloren. Wenn daher die Christologie seit der Ausbildung der Lehre von den zwei Naturen stets zwischen Nestorianismus und Eutychianismus hin- und herschwankte, so kann sich Zwingli nur dem ersteren zuneigen. Es ist diess eine einfache Folge aus der ursprünglichen Bestimmtheit seines religiösen Bewusstseins, wie sich diese in der Grundlehre von der Vorsehung und Erwählung ausspricht. Da der Glaube hier als eine schlechthin unmittelbare und innerliche Beziehung zu Gott gefasst wird, so kann es nur als eine Schwächung und Verunreinigung des-

1) Fid. rat. IV, 3. fid. expos. IV, 48. Dass dise Wort J. Chr. II, b, 82 m.

2) Ann. Exeg. III, 528 u. ö. s. oben.

Digitized by Google

selben betrachtet werden, wenn er zugleich mit dem Göttlichen auch auf das Menschliche bezogen, oder wenigstens in der Art daran geknüpft wird, dass das Göttliche nie für sich, sondern allein in seiner menschlichen Erscheinung in's Bewusstsein tritt; da Alles ausschliesslich vom göttlichen Rathschluss abhängt, so kann nichts Menschlichem, selbst der Menschheit Christi nicht, jener Antheil am göttlichen Sein und Wirken zugesprochen werden, welchen ihr die lutherische Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften zuerkennt; die menschliche Natur Christi lässt sich nicht blos nicht als Miturheberin, sondern auch nicht einmal als die unerlässliche Vermittlerin dieser göttlichen Thätigkeiten betrachten, denn auch in diesem Fall erschiene die göttliche Ursächlichkeit bedingt durch das Endliche; es bleibt mithin nur übrig, das Göttliche und das Menschliche, wie überhaupt, so auch in Christus, scharf zu trennen, und alle höheren Wirkungen ebenso ausschliesslich auf jenes zurückzuführen, wie die niedern und leidentlichen Zustände auf dieses.

Demgemäss erwähnt dann Zwingli kaum jemals der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, ohne dass er zugleich die Nothwendigkeit einschärfte, ihre Eigenschaften auch nach ihrer persönlichen Vereinigung sorgfältig auseinanderzuhalten. Wir glauben, sagt er (Fid. expos. IV, 48), an eine solche Menschwerdung des Sohns Gottes, bei der weder von der göttlichen, noch von der menschlichen Natur etwas verloren, oder in die andere verwandelt wurde; er ist Gott im wahrhaften, eigentlichen und natürlichen Sinn, er ist ebenso wahrhaft, eigentlich und natürlich ein Mensch, er hat alle Eigenschaften der göttlichen Natur und alle Eigenschaften der menschlichen, ausser dem Hang zur Sünde. Wiewohl daher Alles in seinem Leben dem Einen Christus zuzuschreiben ist, so lässt sich doch immer leicht unterscheiden, was von jeder der beiden Naturen herrührt. Gott, bekennt er, hat die beiden Naturen, die menschliche und die göttliche, also zusammengefügt, dass jedwede ihre Eigenschaft behalten, und nach ihrer eigenen Art gewirkt und gelitten hat [1]). Nach der göttlichen

1) Dass dise wort u. s. w. II, b, 66 u.

Digitized by Google

Natur ist Christus allmächtig, nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser, nach der göttlichen weiss er Alles, nach der menschlichen ist ihm der Gerichtstag unbekannt, nach der göttlichen verrichtet er Wunder und lehrt Worte des ewigen Lebens, nach der menschlichen erklärt er, er könne nichts von sich selbst thun, und seine Lehre sei nicht sein eigen, nach der göttlichen ist er wesentlich und wahrhaftig *(vere et natura)* gut, nach der menschlichen gut durch die Gnade (Matth. 19, 17.), nach der göttlichen ist er beim Vater im Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit, nach ihr ist er allgegenwärtig in der Welt und bei den Seinen, leidenslos und unsterblich, nach der menschlichen ist er geboren, wächst am Körper und Geist, leidet Hunger und Durst, Frost und Hitze, fürchtet sich vor seinem Leiden, fühlt sich von Gott verlassen, wird gegeisselt, gekreuzigt, getödtet [1]), fährt in den Himmel und sitzt hier zur Rechten Gottes, nur nach der menschlichen Natur konnte er ein Leiden für uns übernehmen, nach der göttlichen allein konnte er durch dieses Leiden Gott genugthun, und unser Trost und Glaubensgrund werden [2]). Um uns das Verhältniss der beiden Naturen anschaulich zu machen, vergleicht es unser Reformator am Liebsten mit dem Verhältniss der Seele und des Leibes [3]), und diese Verglei-

1) Nur die Wahrheit dieses Sterbens, nicht ein wirkliches Hinabsteigen zur Unterwelt, soll nach Fid. expos. IV, 49 m. 50 m. Apol. compl. Jes. V, 604 m. die Lehre von der Höllenfahrt Christi ausdrücken, *inferis enim connumerari ex humanis abiisse est*, zugleich aber auch das, dass die Wirkung seines Todes auch den schon gestorbenen Frommen zu Gute gekommen sei. Nur der letztere Gesichtspunkt wird in einem Briefe vom Jahr 1527, W. VIII, 90 m., hervorgehoben. Strenggenommen könnte freilich diese Wirkung des Todes Jesu auf die alttestamentlichen Frommen für Zwingli nur darin bestehen, dass auch sie schon an ihn als den zu Kreuzigenden geglaubt haben.

2) Dass dise wort S. 67. An Val. Compar II, a, 38 o. Erste Predigt zu Bern II, a, 210. Bl. Unterr. II, a, 418 unt. am. Exeg. III, 528 m. 557 o. Fid. expos. IV, 48. Vgl. was früher über die Betheiligung der beiden Naturen an der erlösenden Thätigkeit Christi beigebracht wurde.

3) Z. B. dass dise wort II, b, 68 u. 83 m. Erste Berner Predigt

Digitized by Google

chung ist bei ihm ebenso stehend, wie bei Luther und seiner Schule die von dem glühenden Schwerdt, deren sich Zwingli zwar auch bedient [1]), aber zugleich gegen den Gebrauch, den Luther davon machte, sich verwahrend [2]). Wie diese Vergleichung die innigste Verschmelzung und Durchdringung der beiden Naturen ausdrücken soll, so bezeichnet jene, namentlich für Zwingli mit seiner dualistischen Anthropologie, eine solche Verbindung von zwei verschiedenartigen Substanzen, worin jede von beiden ihre Eigenthümlichkeiten beibehält, und zu der andern nur in ein äusserliches Verhältniss tritt. Sie besagt daher für ihn das Gleiche, wie wenn er anderwärts die Menschheit Christi die Lade nennt, in die seine Gottheit gelegt worden sei [3]): wir haben uns die Verknüpfung beider nur nach Analogie einer mechanischen, nicht einer chemischen Verbindung zu denken.

Wenn daher Luther kein Bedenken trug, vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen menschliche Eigenschaften und Zustände auf die Gottheit, göttliche auf die Menschheit Christi in der Art übergehen zu lassen, dass die göttliche Natur an der Endlichkeit und Leidensfähigkeit der menschlichen, diese an der Unendlichkeit der göttlichen wirklich theilnehmen sollte, so ist diese Vermischung des Nichtzuvermischenden dem schweizerischen Theologen höchst anstössig. Dieselbe findet ihren stärksten Ausdruck in den beiden Behauptungen: dass einerseits das Leiden Christi ein Leiden Gottes sei, und dass Christus, andererseits, auch mit seiner menschlichen Natur die Welt regiere, und auch mit seinem Leib allgegenwärtig sei. Gegen beide Behauptungen erklärt

---

II, a, 210 m. Fid. expos. IV, 48. am. Exeg. III, 525 u., wo ausdrücklich bemerkt wird, diese Vergleichung treffe am Nächsten zur Sache.

1) Erste Berner Pred. a. a. O.

2) Dass dise wort a. a. O. am. Exeg. a. a O. an Compar a. a. O.

3) In Exod. V, 259 m.: *arcula illa, in qua servatur manna, Christi est humanitas, in qua divinitas, quae panis est vitae, servatur; nam pro sua Deitate Christus cibus est animorum, Christi autem corpus ad dexteram Dei adsumtum est.*

Digitized by Google

sich Zwingli sehr entschieden. Ihm erscheint es gleich undenkbar, dass die Menschheit die Welt regiere, und dass die Gottheit sterbe. Mag auch der, welcher die Welt regiert, ein Mensch, und der, welcher stirbt, ein Gott sein, darum thut er doch jenes nicht als Mensch, und er leidet dieses nicht als Gott [1]). Meint Luther, wo nur die menschliche Natur für ihn gelitten hätte, so wäre ihm Christus ein schlechter Heiland, so entgegnet Zwingli [2]): „Was kann doch Lästerlichers gesagt werden? Mag Gott auch leiden? So ist er auch gestorben; denn leiden wird hier für sterben genommen. Ist er nicht mehr der allein untödtliche Gott 1 Tim. 6, 16? .... Wenn Christus Jesus nach der Gottheit leidenhaft wäre, so wäre er nicht Gott, er müsste auch mein Gott nicht sein". Ganz besonders aber ist es die Behauptung einer Allgegenwart des Leibes Christi, gegen die Zwingli's Angriffe sich richten, und so unermüdlich Luther aus Anlass des Abendmahlsstreits diese Behauptung wiederholt hat, ebenso unermüdlich ist Zwingli in ihrer Widerlegung. Was nur von Schriftstellen zu finden ist, in denen Christus eine menschliche Beschränktheit beigelegt wird, das benützt er um zu beweisen, dass seine menschliche Natur nicht unendlich und mithin auch nicht allgegenwärtig sein könne. „Christus redet, er möge von ihm selbst nichts thun (Joh. 5, 19.). Seine Lehre sei nicht seine Lehre (Joh. 7, 16.). So er von der Erde erhöht, d. i. getödtet werde (Joh. 12, 32. 3, 13.). Der Vater

1) Am. Exeg. III, 528 m.: *Sicut ergo, etiamsi sexcenties dicatur: Dei filius occisus, aut: Dominus gloriae crucifixus, nunquam tamen intelligitur Deitas quidquam esse passa, sed sola humanitas: ita quoties Christo tribuitur imperium rerum omnium atque infinitas, nunquam tamen intelligitur humanitas ista habere ... Ut enim utraque natura in eo de integro est, ita ingenium suum utraque de integro .. servat. Perinde enim nequit humanitas regnare atque divinitas mori. Etiamsi is qui regnat homo sit, et is qui moritur Deus, facileque admittamus: Filius hominis sedet ad dexteram et regnat: ac Dei filius est pro nobis mortuus, propter naturarum unionem: intellectus tamen ista nunquam confundit. Et tu tantus theologus confunderes?*

2) Ueber Luthers Bekenntniss II, b, 164.

Digitized by Google

sei grösser als er (Joh. 14, 28.). Er bittet den Vater: erlöse mich aus diesem Stündlein (Joh. 12, 27.). Mich werdet ihr nicht allezeit haben (Matth. 26, 11.). Es ist euch nütze, dass ich hinweggehe (Joh. 16, 7.). Wiederum verlasse ich die Welt, und gehe zum Vater (ebendas.). Wenn auch Jemand sagen wird: hie ist Christus oder dort, so sollet ihr's nicht glauben (Matth. 24, 23.). Nun hinfür werdet ihr den Sohn des Menschen sehen sitzen zur Rechten der Kraft Gottes (Matth. 26, 64.). Fernerhin werde ich nicht in der Welt sein (Joh. 17, 11.). Die Worte redet er ja alle auf seine Menschheit, aus deren jedem insonderheit ermessen wird, dass es seines Worts halben nicht möglich ist, dass seine Menschheit irgend noch leiblich gegenwärtig sei in der Welt. Denn er hat's abgeschlagen; er thut auch wider sein Wort nicht". So fasst Zwingli selbst das Ergebniss einer längeren exegetischen Beweisführung zusammen [1]). Dieselben Stellen und andere, verwandten Inhalts, wie Joh. 6, 62. 12, 26. 14, 3. 16. 25. 16, 4 f. 28. 17, 24. Matth. 24, 30. 28, 6. Luk. 17, 36 f. 19, 12. Apg. 1, 11. 7, 55. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7. Ebr. 2, 17. 4, 15. nebst den Erzählungen über die Erscheinungen Christi nach der Auferstehung und über die Himmelfahrt, werden vielfach gebraucht [2]), und immer wird Ein und Dasselbe daraus geschlossen, dass der, welcher die Welt verlassen hat, welcher in den Himmel aufgefahren ist und zur Rechten Gottes sitzt, nicht zugleich, und am Wenigsten allgegenwärtig, in der Welt sein könne. Denn das Sitzen im Himmel versteht Zwingli ganz eigentlich. Christus, sagt er, sitzt dem Leibe nach zur Rechten des Vaters und verlässt diese Stelle nicht, bis er zum Weltgericht wiederkommt [3]). Wenn er in den Himmel aufgenommen worden ist, so kann sich diess nur auf seine menschliche Natur beziehen, nach der ihn auch Stephanus hier gesehen hat; nach

1) Dass dise wort J. Chr. II, b, 81.

2) Z. B. Kl. Unterr. II, a, 449 ff. Erste Berner Predigt II, a, 215 f. 216 f. über Luthers Bekenntn. II, b, 171 f. am. Exeg. III, 73 m. 523 m. 529 ff. ad Billic. III, 655 f. in hist. resurr. VI, b, 55.

3) Subsid. de eucharist. III, 332 o.

Digitized by Google

dieser verweilt und lebt er hier, selig und die Erlösten beseligend, und er unterliegt hiebei einer ähnlichen räumlichen Begrenzung, wie die Engel und die Menschen [1]). Wie könnte auch die Menschheit Christi anders, als begrenzt, gedacht werden? Nur das Ewige ist unendlich und unbegrenzt; was nicht ewig ist, muss begrenzt und mithin auch in einem bestimmten Raum sein [2]). Wie könnten wir der Menschheit zuschreiben, was nur der Gottheit, dem Geschöpfe, was nur dem Schöpfer zukommt [3])? Wie Christus einen Leib beilegen, dem die wesentliche Eigenschaft eines Leibs, die räumliche Umgrenzung, abgeht [4])? Berufen sich aber die Gegner auf die Allmacht Gottes, der auch dieses Wunder möglich sei, so wäre zu antworten, dass es sich hier nicht um die Allmacht als solche handelt, sondern darum, was Gott in seinem Wort ge-

---

1) Am. Exeg. III, 534 f., wo unter Anderem: *Denique nos eum scimus istic sedere, h. e. versari, esse, vivere, laetari, exhilarare fratres adoptivos, et sic esse sive situm sive circumscriptum, ut uno in loco esse oporteat ... In isto igitur loco aut modo, ubi se Deus infinitus finitissimis intellectualibus creaturis fruendum et pascendum praebet, agnoscimus Christum secundum humanitatem ad dextram patris sedere, circumscriptum perinde, atque angeli et homines circumscripti sunt.*

2) Fid. expos. IV, 52 o: *Ubique enim esse nequit, nisi quod natura infinitum est; quod infinitum est, simul est aeternum. Christi humanitas non est aeterna; ergo neque infinita. Si non est infinita, nequit non esse finita. Si finita est, jam non est ubique.* Es erhellt somit, *Christi corpus naturaliter, proprie et vere in uno loco esse oportere.*

3) Apol. compl. Jes. V, 732 unt., wo zu Jes. 42, 8. bemerkt wird: *Discant hinc qui naturas in Christo confundunt .. humanitati Christi tribui prorsus nequire, ut ubique sit quomodo divinitas. Nequit enim fieri, ut quae authoris et creatoris sint, creaturae possint accommodari. Christus autem verus tum Deus tum homo quum sit, nequit fieri, ut quae divinitatis propria sunt humanitati citra errorem tribuantur.* Hierauf die gleiche Beweisführung, wie vor. Anm. Aehnlich ad Billic. III, 654 m.: *non enim est creatura hujus capax, quod sit ubicunque Deus est.* Dass dise wort II, b, 70 u. 82 m. über Luthers Bekenntniss II, b, 175. Erste Berner Pred. II, a, 214 m.

4) Dass dise wort II, b, 82 m. über Luthers Bekenntn. II, b, 171 f.

Digitized by Google

redet hat, dass unmöglich ist, was dem klaren Wort Gottes widerstreitet [1]); und sagt Luther, die Rechte Gottes sei überall, sofern daher Christus zur Rechten Gottes sei, müsse er gleichfalls überall sein, so entgegnet ihm Zwingli: die Rechte Gottes ist freilich allenthalben, aber daraus folgt nicht, dass auch das Geschöpf allenthalben ist, welches zur Rechten Gottes ist, so wenig, als aus der Allgegenwart Gottes die Allgegenwart der Glaubigen folgt, von denen es doch auch heisst, dass sie Eins mit Gott seien. Auch Christus muss nach seiner menschlichen Natur in anderer Weise zur Rechten Gottes sein, als nach der göttlichen. Nach dieser ist er zur Rechten von Ewigkeit zu Ewigkeit, ja er ist die rechte Hand Gottes selbst, nach jener ist er nur in der endlichen Weise zur Rechten Gottes, deren die Natur des Geschaffenen allein fähig ist [2]). Wollte man diess nicht zugeben, so müsste man entweder behaupten, es sei in der Menschheit Christi zu der unendlichen Gottheit ein zweites Unendliches hinzugetreten, oder die Menschheit sei in die Gottheit verwandelt worden, aber jenes würde der Einheit des unendlichen Wesens ebensosehr widersprechen, wie Dieses seiner Unwandelbarkeit [3]). Ebenso würde aber auch die wahre Menschheit Christi und die Gleichartigkeit seines Leibes mit dem unsrigen, auf welcher z. B. der paulinische Beweis für die Auferstehung beruht, durch die lutherische Annahme untergraben [4]), wir würden durch dieselbe, wie Zwingli seinem Gegner unablässig vorwirft, auf geradem Wege dem marcionitischen Doketismus und allen seinen unchristlichen Konsequenzen, wie namentlich der, dass Christus nicht wirklich für uns gelitten habe, anheimfallen [5]).

1) Kl. Unterr. II, a, 450 m. vgl. Antw. an Strauss ebd. 502 m. am. Exeg. III, 520 u. ad Billic. III, 654 u.

2) Dass dise wort u. s. w. II, b, 71 f. Erste Berner Predigt II, a, 213 m. 214 u. am. Exeg. III, 535 m. ad Billic. III, 654 m. Resp. de eucharist. III, 452.

3) Dass dise wort S. 70 ff.

4) Fid. expos. IV, 51. ad Billic. III, 655 u. Apol. compl. Jes. V, 759. Dass dise wort II, b, 171 o.

5) Dass dise wort II, b, 65. 184 u. 76 m. (weer, weer, Luther;

So wenig sich aber in diesen Einwürfen gegen die lutherische Vermischung der Naturen Zwingli's Ueberlegenheit verkennen lässt, so bedenklich stellt sich die Sache, wenn er seinerseits nun von seinen Voraussetzungen aus die persönliche Einheit der Naturen in Christo und die daraus hervorgehenden Thätigkeiten und Zustände denkbar machen soll. Das zwar ist noch orthodox, wenn gleich an sich selbst nicht ohne Schwierigkeit, dass Christus als Mensch ein eigener Wille zugeschrieben wird, der sich von dem unsrigen nur durch seine unbedingte Unterordnung unter den Willen des Vaters unterscheide (V. R. 242 u.), dagegen droht die früher nachgewiesene Behauptung, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei, und dass wir in keiner Beziehung auf den Menschen Christus vertrauen dürfen, sondern nur auf den Gott, der sich mit diesem Menschen geeinigt hat, die persönliche Lebenseinheit des Gottmenschen ebenso zu zersprengen, wie der daraus abgeleitete Grundsatz [1]), Christus sei allein nach seiner göttlichen Natur anzubeten. Wenn endlich Zwingli, die Ubiquität betreffend, den Satz zugibt, überall, wo Gott ist, ist auch Christus, die weitere Folgerung dagegen, dass auch die Menschheit Christi überall sei, zurückweist [2]), so mag er die Unmöglichkeit, etwas Geschaffenes sich allgegenwärtig zu denken, noch so überzeugend nachweisen, die Unrichtigkeit jener Folgerung ist damit noch nicht dargethan. Christus ist nun einmal nicht blosser Gott, sondern Gottmensch, wo die Person Christi ist, da ist auch seine Menschheit; ist Christus überall, wo Gott ist, so muss auch seine Menschheit überall sein. Die Analogieen, wodurch Zwingli die Möglichkeit des Gegentheils zu beweisen sucht, treffen nicht zu. Des Kaisers Gemüth, sagt er, ist in Mailand, und doch ist er selbst in Spanien und nicht in Mailand, daraus

weer, Marcion will dir in'n garten). Kl. Unterr. II, a, 453 m. am. Exeg. III, 524. ad Billic. III, 655 m. in hist. res. VI, b, 55 o.

1) V. R. 264 o. 319 u. an Val. Compar. II, a, 40 m.

2) Dass dise wort u. s. w. II, b, 65 o. über Luthers Bekenntn. II, b, 174 f.

Digitized by Google

folgt aber nicht, dass er nicht ein Mensch sei. Aber des Kaisers Gemüth ist eben nicht wirklich und persönlich in Mailand, während sich sein Leib in Spanien befindet, wie die Gottheit Christi substantiell allgegenwärtig sein soll, während seine Menschheit auf einen Ort im Himmel beschränkt ist. Eine andere Vergleichung nimmt Zwingli von der Sonne und dem Sonnenschein. Der Leib der Sonne ist an einem bestimmten Ort, „ein umzielter, umfasster, umpriesener Leib", aber ihr Schein durchdringt die ganze Welt. So ist auch die Sonne der Gerechtigkeit, Jesus Christus, mit dem Schein und Glanz ihrer göttlichen Kraft und Wahrheit allenthalben, aber der Leib der Menschheit ist nur an Einem Ort [1]). Der Unterschied ist aber auch hier, dass von der Sonne nur die Wirkung sich überall hin erstreckt, wogegen Christus mit seiner göttlichen Persönlichkeit allgegenwärtig, und doch zugleich mit der menschlichen Seite dieser Persönlichkeit in einem bestimmten Raum sein soll. An einem dritten Ort [2]) vergleicht Zwingli das Verhältniss der Menschheit Christi zu seiner Gottheit mit dem Verhältniss der Glaubigen zu Gott. Wie die Auserwählten bei Gott sein können, ohne darum allgegenwärtig zu sein, so könne es, meint er, auch die Menschheit Christi. Er kann jedoch selbst nicht umhin, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, welcher darin liegt, dass die Auserwählten nicht ebenso, wie die Menschheit Christi, mit Gott Eine Person bilden [4]). Im Sinn der reformirten Christologie ist unsere Vergleichung allerdings, sie passt vollkommen zu den Bestimmungen der spätern Dogmatik, wornach der heil. Geist die Einheit des Menschen mit der Gottheit nicht blos in den Glaubigen, sondern auch in Christus,

1) Ueber Luthers Bekenntn. 170 m.

2) A. a. O. 170 m. 176 m. Ebendas. die Vergleichungen, welche dasselbe besagen, mit dem tönenden Körper, der weithin gehört wird, und dem Auge, das von Einem Ort aus in die Ferne sieht.

3) Dass dise wort J. Chr. II, b, 82 f. vgl. Erste Berner Pred. II, a, 213 ff.

4) A. a. O.

Digitized by Google

vermittelt [1]). Aber sollen wir uns das Verhältniss beider Naturen wirklich nach dieser Analogie denken, so kommen wir immer nur zu einer moralischen, nicht zu einer persönlichen Einheit derselben, der Mensch Christus ist zwar der Ort für die vollständigste Wirksamkeit und Offenbarung des Logos, aber da derselbe Logos auch an anderen Orten und in anderen Subjekten wirkt und sich offenbart, ohne dass die Menschheit Christi dabei zugegen ist, so wird die Aufnahme derselben in die Einheit seiner Person mehr als zweifelhaft. Etwas scheinbarer lautet immerhin die Bemerkung [2]): wie die Seele in jedem Theil des Leibs ganz sei, ohne sich auf einen derselben zu beschränken, so könne auch die Gottheit der Menschheit Christi ganz inwohnen, ohne ihr darum ihre eigene Unendlichkeit mitzutheilen. Allein die Seele ist mit nichten ganz in allen Theilen des Leibes, sondern sie offenbart in den verschiedenen Organen nur die einzelnen Seiten ihrer Thätigkeit, in den Gliedern das Bewegungs- in den Sinneswerkzeugen das Wahrnehmungsvermögen u. s. w., ganz ist sie nur in dem Leib als Ganzem, oder wenn man lieber will, in dem leiblichen Centralorgan. Die Menschheit Christi müsste daher nach dieser Auffassung entweder als eines der Glieder den übrigen Wesen, denen sich Gott mittheilt, gleichstehen, oder sie stände in demselben Verhältniss zur Gottheit, wie das Centralorgan zur Seele, in diesem Fall könnte dann aber die Gottheit nicht ausser ihr sein, und sie selbst müsste als das alleinige Organ für alle Wirkungen der Gottheit ebenso unendlich sein, wie diese.

Die gleiche Schwierigkeit, nur in anderer Form, ist es, welche Zwingli in der Forderung entgegentritt, von seinen Voraussetzungen aus die Schriftstellen zu erklären, worin von dem Menschen Jesus Dinge ausgesagt werden, die er nur der Gottheit, oder umgekehrt von dem Sohn Gottes solche, die er nur der menschlichen Natur zuschreiben kann. Auch hier

1) M. vgl. hierüber Schneckenburger zur kirchl. Christologie S. 30 f. auch S. 160 f. 180 f. Theol. Jahrbb. 1848, 97.

2) Dass dise wort J. Chr. II, b, 85 m.

Digitized by Google

handelt es sich darum, die vorausgesetzte Zweiheit der Naturen mit der Einheit der gottmenschlichen Person in Einklang zu bringen, nur dass die dogmatische Frage, nach der Weise jener Zeit, sofort zur exegetischen geworden ist. Dass hier eine wirkliche, ernstliche Uebertragung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche, der menschlichen an die göttliche Natur stattfinde, konnte Zwingli natürlich den deutschen Theologen nicht zugeben; es blieb ihm daher nichts übrig als in allen diesen Fällen eine uneigentliche Ausdrucksweise zu behaupten. Diess ist die vielbesprochene Lehre von der *ἀλλοίωσις*, oder dem „Gegenwechsel" der Naturen [1]). Unter der Allöose versteht Zwingli diejenige Redeweise, wornach entweder der ganze Gottmensch genannt wird, während nur eine der beiden Naturen, oder die eine der zwei Naturen, während die andere gemeint ist. Eine Allöose der erstern Art ist es z. B. (II, b, 68.), wenn Jesus Luk. 24, 26. sagt: „musste nicht Christus leiden?", während doch eigentlich nur die menschliche Natur gelitten hat, oder Paulus Gal. 2, 20.: „Christus lebt in mir", während doch nur die göttliche Natur Christi allgegenwärtig ist. Noch wichtiger ist jedoch für Zwingli die zweite Klasse von Allöosen, weil es sich hier um die Hauptbeweisstellen seiner Gegner handelte. Dahin rechnet er z. B. die Stelle Joh. 6, 55.: mein Fleisch ist die wahre Speise. Das Fleisch ist zwar der Name der menschlichen Natur, aber was hier von ihm ausgesagt wird, passt nur auf die göttliche; Christus selbst sagt ja in dem gleichen Kapitel, das Fleisch sei nichts nütze; mag daher auch die Menschheit genannt werden, nur die Gottheit kann gemeint sein, es ist eine Allöose, Fleisch steht hier für Geist *(carnis verbo utitur et spiritum intelligit)* [2]). Schon dieser Fall von Wort-

1) Das Folgende nach den ausführlichen Auseinandersetzungen am. Exeg. III, 525 ff. Dass dise wort u. s. w. II, b, 68 ff. über Luthers Bekenntn. II, b, 151 ff., nebst vielen kürzeren Darstellungen desselben Gegenstands, wie V. R. 244 m. am. Exeg. 485 m. 486 u.

2) Am. Exeg. III, 486 u. 527 m. in Jo. VI, a, 718 m. u. ö.

Digitized by Google

vertauschung ist gewiss stark genug. Doch wird die Sache noch verwickelter, wenn eine und dieselbe Bezeichnung in einem und demselben Zusammenhang Verschiedenes bedeuten soll, das einemal die menschliche, das anderemal die göttliche Natur. Auch davon findet Zwingli viele Beispiele. Sagt Christus Joh. 12, 32.: „wenn ich erhöht werde, so werde ich alle zu mir ziehen", so deutet er das erste „ich" auf die menschliche Natur, das zweite auf die göttliche (II, b, 740. III, 528 o.); ebenso Joh. 7, 16. („meine Lehre ist nicht mein") das erste „mein", und Joh. 12, 44. („wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich") das erste „mich" auf die Gottheit, das zweite auf die Menschheit (II, b, 74 o. III, 527 m. 528 u.). Wenn es Joh. 3, 13. heisst: „Niemand kommt in den Himmel, als der vom Himmel gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist, und wie Moses die Schlange erhöht hat, so muss des Menschen Sohn erhöht werden", so steht Menschensohn nur in der zweiten Hälfte dieser Stelle in seiner eigentlichen Bedeutung, von der menschlichen Natur, denn gekreuzigt wurde nur diese, der dagegen, welcher im Himmel ist und vom Himmel gekommen ist, ist nicht der Mensch, sondern der Gott in Christus, Menschensohn steht daher hier für Sohn Gottes (II, b, 74 f. III, 526 u.). Nehmen wir dazu, dass auch der Ausdruck „vom Himmel kommen" figürlich für die Annahme der menschlichen Natur gesetzt sein soll, dass ferner die Worte „Niemand kommt in den Himmel als des Menschen Sohn, nach Zwingli's sonstigen Grundsätzen nur auf die menschliche Natur bezogen werden könnten (denn die göttliche war immer im Himmel), dass endlich in dem weiteren Zusatz, unmittelbar nach dem oben Angeführten: „auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen", das „ihn" wieder die göttliche Natur, mit Ausschluss der menschlichen bezeichnen müsste[1]), so erhalten wir ein solches Uebermaass von Tropen und Allöosen, einen so verwirrenden Wechsel in den Bedeutungen desselben Ausdrucks, dass wir in der That kaum wissen,

1) Denn die menschliche ist, nach dem früher Angeführten, nicht Gegenstand unsers Vertrauens.

worüber wir uns mehr verwundern sollen, über den Redner, der seine Meinung so seltsam zu verstecken, oder über den Ausleger, der sie so scharfsinnig aufzuspüren weiss. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle Joh. 16, 28.: „ich bin ausgegangen vom Vater und in die Welt gekommen, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater", wo das erste „ich" nach Zwingli nur auf die göttliche Natur geht, das Ausgehen vom Vater nicht auf einen wirklichen Ausgang, sondern auf die Annahme der menschlichen Natur, das zweite „ich" allein auf die menschliche Natur, da die göttliche die Welt nicht verlassen hat (III, 531 f.). Zwingli selbst kann sich bei dieser Erklärung des Ausrufs: *En nobis audaces desultus!* nicht enthalten, aber doch ist seine Erklärung von Joh. 1, 14.: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο noch kühner. Sintemal Gott nichts werden mag, sagt er (II, b, 69 m. III, 526 m.), oder aber er wäre unvollkommen, so mag diess Wort nicht nach dem ersten Ansehen verstanden werden, sondern muss den Sinn haben: der Mensch ist Gott worden. Auch das Werden darf aber natürlich nicht eigentlich genommen werden, denn keine der beiden Naturen hat sich in die andere verwandelt; so dass also auch die Worte: „der Mensch ist Gott worden", wiederum nur besagen: „der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohns Gottes angenommen". Man wird zugeben müssen, dass eine Verwechslung und Verwirrung der Ausdrücke für die beiden Naturen, wie sie sich die Schrift nach Zwingli erlauben würde, in ihrer Art kaum weniger undenkbar ist, als die reale Vermischung der Naturen, gegen die er ankämpft; aber seine christologischen Voraussetzungen liessen in Verbindung mit dem allgemein anerkannten Schriftglauben kaum einen anderen Ausweg für ihn übrig.

Je grösser aber hienach die Schwierigkeiten sind, von denen auch die reformirte Christologie gedrückt wird, je weniger wir daher ihre eigenthümliche Bestimmungen nur aus dem Streben nach einer einfacheren und biblischeren Lehrweise erklären können, um so nöthiger scheint es, dass wir hier etwas ausführlicher auf die Frage zurückkommen, was Zwingli und seinen Nachfolgern gerade diese Ansicht von der

Digitized by Google

Person Christi zum Bedürfniss gemacht hat. Dass die Christologie nicht blos als Hülfssatz für die Abendmahlslehre sich entwickelt hat, ist jetzt wohl allgemein anerkannt [1]), und man müsste auch wirklich, um jenes zu behaupten, den Zusammenhang dieser Lehre mit anderen Theilen des Systems, und namentlich mit den Bestimmungen über das Geschäft Christi übersehen, welche Zwingli sogar noch früher, als die christologischen, ohne alle Beziehung zur Abendmahlslehre, aufgestellt hat. Ueber das Weitere dagegen, worin der eigentliche Bestimmungsgrund und das innerlich treibende Interesse der reformirten Christologie liegt, ist bis jetzt noch keine Uebereinstimmung erreicht. Schneckenburger verficht gegen Baur die Behauptung, dass nicht der Gedanke an die alleinwirkende göttliche Causalität, sondern die Idee der wahren menschlichen Natur ihre Bildung beherrscht habe. Sie habe sich, sagt er, nicht von oben nach unten gebildet, sondern von unten nach oben, was sie bestimme sei theils das Interesse des Verstandes, den Erlöser als den geschichtlichen Jesus ohne alle Phantasiezuthat zu begreifen, theils und besonders das Bedürfniss des Gemüths, welches sich der Erlösung nur in der vollen unverkürzten Realität der menschlichen Natur Christi bewusst werde, ihr leitender Gesichtspunkt sei die Homousie des Erlösers mit den Erlösten [2]). Auch Schenkel ist hiemit einverstanden [3]). Und wer möchte läug-

1) M. vgl. hierüber Schneckenburger, zur kirchl. Christologie S. 42 f. Schenkel, Wesen des Protest. I, 317.

2) Theol. Jahrbb. 1848, 92 ff. bes. S. 97 ebd. S. 159 f. zur kirchl. Christol. S. 33. 108.

3) Wesen des Prot. I, 326, wo aber nur durch ein Versehen die Worte Zwingli's (dass dise wort J. Chr. II, b, 82): »Hie lass dich, frommer christ, der lüten gschrey nit dahin bringen, dass du wänist, wir wellind die menschheit Christi vernüten«, als ein Beweis für diese Ansicht angeführt werden konnten. Zwingli spricht hier nicht, wie ihn Schenkel versteht, die Besorgniss aus, »er möchte die Menschheit Christi ebenfalls vernichten«, wie Luther, sondern er vertheidigt sich gegen den Vorwurf, »dass er sie zu nichts, d. h. zu etwas Werth- und Bedeutungslosem mache.«

Digitized by Google

nen, dass die reformirte Lehre der menschlichen Natur Christi ihr Recht weit vollständiger angedeihen lässt, als die lutherische, und dass ihr dieser Vorzug auch schon in den Augen ihres Stifters zu keiner geringen Empfehlung gereichte? Diess liegt ja schon in dem Einwurf, welchen Zwingli seinem Gegner beständig entgegenhält, dass dieser die wahre Menschheit Christi, und namentlich die Gleichartigkeit seines Leibs mit dem unsrigen zerstöre. Aber dass hierin auch wirklich der allgemeine Grund und die tiefste Wurzel seiner Christologie zu suchen sei, können wir desshalb nicht zugeben, weil dieselbe unter dieser Voraussetzung mit dem Ganzen seines Systems in einen allzu losen Zusammenhang gesetzt wäre. Wenn es wenigstens wahr ist, was Schneckenburger nicht ohne Grund behauptet, und wofür er sich neben Anderem namentlich auch auf die Ansicht vom Geschäft Christi berufen konnte, dass in der lutherischen Christologie die menschliche Natur als eine viel höhere Potenz aufgefasst werde, im reformirten Dogma dagegen Gott gegenüber das Nichtige sei, selbst im Gottmenschen [1]), wenn das lutherische System, im Unterschied vom reformirten, der einzelnen Subjektivität einen unendlichen Werth zuerkennt [2]), wenn die tiefere Fassung der Subjektivität jenem zukommt, während dieses sich nicht in seiner eigenen Tiefe erfasst, die tiefere Einheit von Willen und Erkenntniss nicht begriffen hat [3]), wenn diese Bemerkungen richtig sind (und in christologischer Beziehung sind sie diess unbestreitbar [4]), so ergibt sich hieraus gerade das Gegentheil von der obigen Annahme, die menschliche Natur Christi hat für das Werk der Erlösung nur eine untergeordnete Bedeutung, und es kann desshalb auch auf die Gleichartigkeit mit der unsrigen nicht so viel ankommen. Der eigentliche Erlöser ist ja gerade nach Zwingli nur der Gott im Gottmenschen,

1) Zur kirchl. Christol. S. 84.

2) Ebd. S. 158 f.

3) Ebd. S. 86. Theol. Jahrbb. 1848, 129.

4) Wie diess auch aus der eben angeführten lutherischen Anschuldigung erhellt, Zwingli »vernüte« die Menschheit Christi.

Digitized by Google

der Mensch, welcher den Erlösten gleichartig sein soll, ist nur das Werkzeug der Erlösung. Die vollere Wahrheit der menschlichen Natur Christi ist nur eine Folge davon, dass das Menschliche überhaupt nach reformirter Ansicht von dem Göttlichen schärfer getrennt ist, als nach der lutherischen; nicht in der Sorge um die Menschheit Christi, sondern in der Ansicht vom Verhältniss des Menschen zur Gottheit liegt der Schlüssel der reformirten Christologie.

Dem entspricht es nun, wenn man den Grundunterschied der reformirten Christologie von der lutherischen und die wesentliche Bedeutung dieses Unterschieds für die beiden Lehrsysteme darin findet, dass auf der einen Seite der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen ebenso entschieden hervorgehoben werde, wie auf der andern ihre Einheit, dass das Göttliche und das Menschliche dort so weit, als diess innerhalb Einer Person möglich ist, auseinandergehalten, hier bis zum Verschwinden des Menschlichen im Göttlichen zusammengebracht werde, dass ihre beiderseitige Beziehung dort nur als die absolute Bestimmtheit des Endlichen durch das Unendliche gefasst werde, hier als Immanenz des Unendlichen im Endlichen [1]). Der christologische Gegensatz ist hiemit unstreitig auf seinen richtigen Ausdruck gebracht. Gerade in der Christologie ist das *finitum non est capax infiniti* der stehende Wahlspruch der Reformirten, dass der menschlichen Natur keine göttlichen Eigenschaften, dass dem Geschöpf nicht dasselbe zukommen könne, wie dem Schöpfer, ist schon bei Zwingli der Hauptgrund gegen die *communicatio idiomatum*. Nur ist der Zusammenhang der christologischen Lehren mit dem Princip des reformirten Systems durch diese Bemerkung noch nicht erschöpft. Mag auch die reformirte Christologie zunächst von dem Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen beherrscht sein, so können wir doch das Princip des ganzen Systems schon desshalb nicht hier suchen, weil aus einer metaphysischen Bestimmung, und vollends aus einer blos

1) Schneckenburger, zur kirchl. Christol. 86. Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 329. 1848, 436.

Digitized by Google

negativen, wie die von der Unvereinbarkeit des Endlichen und Unendlichen, überhaupt kein theologisches System hervorgeht. Jene Bestimmung umfasst aber auch wirklich nur die eine Seite der reformirten Denkweise. Die Unfähigkeit des Endlichen zur Aufnahme des Unendlichen macht sich nur da geltend, wo es sich um die äussere und geschichtliche Vermittlung des Heils handelt, in der Lehre von der Person, und der Sache nach auch in der vom Geschäft Christi, in den Ansichten über die Sakramente, den Kultus und die Heilsmittel überhaupt; dagegen weiss sich der Mensch in seinem Innern vom Geist Gottes als einer unendlich wirksamen Kraft erfüllt, und in dieser Unendlichkeit seines Selbstbewusstseins darf er es wagen, seine persönliche Heilsgewissheit mit dem ewigen Rathschluss Gottes unmittelbar identisch zu setzen. Nach dieser Seite ist er daher allerdings *capax infiniti*. Gerade hier liegt aber, wenn unsere früheren Untersuchungen Grund haben, die eigentliche Wurzel des reformirten Systems. Von diesem Punkt aus werden wir uns auch seine christologischen Eigenthümlichkeiten zu erklären haben. Indem der Reformirte seines Heils unmittelbar in seinem Innern schlechthin gewiss wird, so ist ihm nichts Aeusseres, selbst die Menschheit Christi nicht ausgenommen, so unentbehrlich für sein religiöses Bewusstsein, dass es ihm unmöglich wäre, in seinem Glauben davon zu abstrahiren; er mag sich noch so sehr bewusst sein, dass ihm das Heil und der Glaube nur vermittelst desselben zu Theil wurde, den Grund beider weiss er nur im göttlichen Willen als solchem zu finden; in seinem Vertrauen auf die Gottheit, in seiner Beziehung zu dem unendlichen Glaubensobjekt, hat er Alles, dessen er bedarf, und es brächte ihm nicht blos keinen Gewinn, sondern es wäre eine positive Abschwächung und Verunreinigung seines Glaubens, wenn ein Endliches, was es auch sei, eine solche Bedeutung für ihn gewinnen würde, dass er sein Heil in derselben Weise davon abhängig machte, wie von der Gottheit. Die absolute Heilsgewissheit hat er schlechthin und ausschliesslich in seinem innern Verhältniss zu Gott, die menschliche Erscheinung Christi ist etwas Aeusseres, was diese innere Gewissheit wohl

Digitized by Google

vermitteln, aber in keiner Beziehung bewirken kann, denn was sie bewirkt, das ist nur die Kraft und der Geist Gottes. Der Glaube selbst ist es daher, der zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Christus unterscheidet; der Gläubige könnte sich seines Heils nicht sicher fühlen, wenn er es in irgend einer Beziehung auf etwas Anderes, als die göttliche Ursächlichkeit, gegründet wüsste, wenn er einem Endlichen die Eigenschaften beilegte, und die Wirkungen von ihm erwartete, die nur der Gottheit zukommen. Dass dieses der Zusammenhang der reformirten Christologie mit dem Ganzen des Systems ist, diess tritt gerade bei Zwingli vielleicht deutlicher heraus, als bei irgend einem Andern. Denn was Anderes sind seine Sätze von der nothwendigen Beschränktheit der menschlichen Natur Christi, als der objektive Ausdruck für die subjektive Thatsache, die er so oft und so nachdrücklich ausspricht, dass sich das Vertrauen des Gläubigen nur auf das Göttliche, nicht auf das Geschöpfliche in Christus beziehe, und was ist dieser Satz anders, als die nächste Folgerung aus der Lehre vom Glauben, diesem unmittelbarsten Reflex des religiösen Selbstbewusstseins?

Eine weitere Bestätigung dieser Ansicht wird sich uns ergeben, wenn wir zu dem Gegenstück der Christologie, der Lehre von den kirchlichen Heilsmitteln, fortgehen. Ehe wir jedoch diesen Schritt thun, ist es nöthig, zuvor noch die Folgerungen in's Auge zu fassen, die aus Zwingli's Christologie

3. für die Ansicht von der Dreieinigkeit sich ergeben.

Dass die zweite dieser Lehren von den Eigenthümlichkeiten der ersten nicht unberührt bleiben werde, müssen wir zum Voraus vermuthen. Die Wesenstrinität ist ja, wenn wir die Sache geschichtlich betrachten, nur das Erzeugniss der Offenbarungstrinität: der Sohn und der Geist wurden nur desshalb für gleich göttlich erklärt, wie der Vater, weil sich die christliche Kirche durch ihren Stifter und den von ihm ausgegangenen Geist in die volle, ungeschmälerte Gemeinschaft mit Gott gesetzt wusste, und sie wurden nur desshalb als besondere Personen vom Vater unterschieden, weil die selb-

Digitized by Google

ständige Persönlichkeit, und daher auch die wahre Menschheit Christi ohne diese Bestimmung nicht festzuhalten war. Wie die Homousie der drei Personen die Unendlichkeit des christlichen Selbstbewusstseins, die innigste Beziehung desselben zur Gottheit ausdrückt, so ist umgekehrt der Personenunterschied selbst aus dem Bedürfniss einer Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, wie sie in Christus und dem heil. Geist als wirklich angeschaut wird, entsprungen; die ewige Persönlichkeit des Logos und die sie begleitende des Geistes ist nur der Reflex von der menschlichen Persönlichkeit Christi, und hat nur an dieser ihren inneren Halt im religiösen Bewusstsein. Je mehr daher die menschliche Erscheinung Christi ihre absolute Bedeutung für den Glauben verliert, je bestimmter sie in ihrem Wesen und ihrer Wirkung von dem Göttlichen in ihm unterschieden, und aus der bewirkenden zur blossen Mittelursache des Heils gemacht wird, je vollständiger sich die Frömmigkeit auf das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zur Gottheit zurückzieht, und darin befriedigt, um so mehr muss auch die trinitarische Unterscheidung der Personen von ihrer Bedeutung verlieren. Wenn desshalb die reformirte Dogmatik, nach Schneckenburger's [1]) treffender Beobachtung, die Trinitätslehre, bei allem Festhalten an der hergebrachten Lehrform, doch nur sehr unvollständig in die Dogmen des wirklichen religiösen Heilsbewusstseins zu verarbeiten gewusst hat, wenn die Wesenstrinität hier, wie Derselbe bemerkt, eine unsichere Stellung hat, wenn in dem religiösen Bewusstsein der Reformirten als solchem, und abgesehen von der Macht der kirchlichen Ueberlieferung, kaum ein Grund nachgewiesen werden kann, der auf sie geführt hätte, wenn die Prädestination hier die Trinität überwuchert, und ihres wirklichen Gehalts entleert, so werden wir diess nach allem Bisherigen nur natürlich finden können, und ebensowenig werden wir es für zufällig halten dürfen, dass es gerade die reformirte Kirche war, aus welcher der Unitaris-

1) Zur kirchl. Christol. 181 ff. Tholucks Litterar. Anzeiger 1847, 540 f. Theol. Jahrbb. 1848. 112.

Digitized by Google

mus hervorgieng, denn auch schon die orthodoxe Theologie dieser Kirche hat ihm wesentlich vorgearbeitet, so wenig sie es auch wollte, und selbst Calvin gehört mittelbar unter die Mitschuldigen der Ketzerei, deren unglücklichen Wortführer er verbrannt hat. Dass auch Zwingli derselben wenigstens einen Schritt weit entgegengeht, lässt sich nicht verkennen. Mag er auch im Allgemeinen die orthodoxe Trinitätslehre voraussetzen, und sie bei Gelegenheit mit den hergebrachten oder auch mit selbstgemachten Vergleichungen erläutern [1]), so geschieht diess doch nur so vereinzelt und beiläufig, und Zwingli geht überhaupt so wenig auf eine genauere Auseinandersetzung unsers Dogma's ein, dass man wohl sieht, wie leicht er für sein persönliches religiöses Bedürfniss diese Lehre hätte entbehren können. Ihm selbst tritt die Dreiheit der Personen gegen das Eine göttliche Wesen sichtbar zurück; die Hauptsache ist ihm, dass eine und dieselbe Gottheit unter den drei Benennungen verehrt wird [2]), dass es kein Anderer, als Gott ist, auf den wir unser Vertrauen setzen [3]), dass aber dieser

1) Provid. 83 u., wo die Allmacht dem Vater, die Gnade und Güte dem Sohn, die Wahrheit dem Geist als hervorstehende Eigenschaft zugewiesen wird; erste Berner Predigt II, a, 206, m., wo ausser der augustinischen Parallele der *memoria, intelligentia* und *voluntas* auch die Vergleichung mit einem dreieckigten Brunnen gebraucht ist.

2) Z. B. Fid. rat. IV, 5. Marb. Religionsgespr. II, c, 52. Ueber Luthers Bekenntn. II, b, 156 m. In der letztern Stelle gebraucht Zwingli die Trinitätslehre als Beispiel der Allöosis; wenn man sage: es ist nur Ein Gott, stehe Gott für Gottheit, die Person für das Wesen.

3) Z. B. in der Schrift *de vera et falsa religione*, die gar nicht besonders von der Trinität handelt, S. 149 unt.: *Nos enim sic Deum agnoscendum amplectendumque docemus, ut sive patrem eum nomines, sive filium, sive spiritum sanctum, perpetuo tamen eum intelligas, qui solus bonus, justus, sanctus, benignus, reliquaque omnia est. Contra, cum filio omnia tribuimus, ei tribuimus, qui id est, quod pater, quod spiritus sanctus .. ipse enim hoc ipsum est, quod pater, quod spiritus sanctus, servato nihilominus notionum, ut vocant, discrimine.*

4) Man vgl. in dieser Beziehung namentlich was früher zum Beleg

Eine Gott in einer Dreiheit von Personen existire, diess hat Zwingli zwar gewiss nicht bezweifelt, aber doch hat es für ihn selbst keinen grossen Werth.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Die sogenannte „neuere Theologie“.

Von

G. F. Krauss,

Dr. der Philosophie in Stuttgart.

Der Beisatz: „sogenannte“ deutet darauf hin, dass vor allem gesagt werden muss, was unter dieser Benennung verstanden werde. Neuere Theologie heisst nicht, wie man dem Wortlaut nach meinen könnte, die neuere Theologie überhaupt, d. h. die gesammte Theologie der Neuzeit, in dem Sinne, dass dieser Ausdruck sämmtliche Richtungen umfasste, in welchen die theologische Wissenschaft der Gegenwart sich repräsentirt: vielmehr ist es nur Eine dieser Richtungen, die sich vorzugsweise „die neuere Theologie“ zu nennen beliebt, gleich als ob sie die einzige wäre, die diesen Namen in der That verdiente. Wie mit dieser von der Zeit hergenommenen Bezeichnung, so verhält es sich auch mit einer andern, die sich auf den Ort bezieht: „deutsche Theologie“ liebt sie sich zu nennen, abermals als wenn sie auf dem ganzen weiten deutschen Gebiete die einzige wäre, der in Wahrheit der Name Theologie zukäme. Etwas bescheidener lautet eine dritte Benennung, die von der Richtung und dem Charakter hergenommen ist: „die gläubige oder neugläubige Theologie“ womit sie sich

---

des Satzes angeführt wurde, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei.

Digitized by Google

einerseits gegen die sogenannte ungläubige d. h. kritische oder hyperkritische Theologie, andererseits gegen die altgläubige, übergläubige, rechtgläubige (denn sie will nur recht gläubig aber nicht rechtgläubig sein) in Opposition stellt, wobei schwer zu entscheiden sein möchte, auf welchen von diesen beiden Gegensätzen sie vornehmer herabsieht. Kaum wird es nach diesen Fingerzeigen noch nöthig sein auszusprechen, welche theologische Richtung wir im Auge haben: es ist diejenige, die man nach ihren beiden Meistern und Stiftern die Schleiermacher'sche oder Neander'sche Schule nennt, als deren noch lebende Vertreter aber vorzugsweise Ullmann, Nitzsch, J. Müller, Tholuk, u. s. w. zu bezeichnen sind. Mehrere Zeitschriften sind dem Interesse derselben gewidmet: als diejenige aber, in welcher sich der ganze Charakter dieser Richtung am deutlichsten ausgesprochen findet, müssen offenbar die Ullmann'schen Studien und Kritiken genannt werden. Die Parthei erfreut sich — man muss es gestehen — einer grossen Verbreitung in Deutschland: denn bei weitem die meisten theologischen Conferenzen, namentlich auch die grossen Kirchentage, die seit einigen Jahren gehalten werden, füllen sich vorzugsweise mit ihren Anhängern. Sie hat derzeit nahezu die Mehrzahl der theologischen Lehrstühle besetzt und auch die Kirchenleitungen sind grossentheils in ihren Händen. Kein Wunder daher, wenn sie sich schon soweit verstiegen hat, sich die Theologie oder die Kirche der Zukunft zu nennen.

Bei so grossen Ansprüchen verlohnt es sich wohl der Mühe, genauer zuzusehen, worauf sich denn eigentlich diese Ansprüche gründen. Diese Untersuchung sei es, mit der wir uns in den nachfolgenden Blättern beschäftigen.

Schon aus den oben angegebenen Bezeichnungen geht hervor, dass die in Frage stehende Theologie eine vermittelnde sein will; als die sogenannte glaubige Theologie will sie zwischen den Gegensätzen ungläubig und übergläubig mitten hindurch steuern. Und dieser Vermittelungsstandpunkt wird denn auch fast in allen Hervorbringungen dieser Schule auf's bestimmteste ausgesprochen und zum Schiboleth erhoben. Auf eine besonders bezeichnende Weise geschieht dies in einem

Digitized by Google

der neuesten Produkte derselben, in einem Aufsatz, mit welchem eines der neuesten Hefte der Ullmann'schen Studien und Kritiken eröffnet wird und der die „Methode der Dogmengeschichte" zum Gegenstand hat [1]). Hier wird die Dogmengeschichte nach ihren verschiedenen Entwickelungsstadien in drei Perioden eingetheilt, wovon die erste bis zur Reformation, die zweite von da bis zum Anfang der „neueren Theologie" geht, und die dritte eben mit dem Anfang dieser letzteren begonnen hat. Gewiss, eine merkwürdige, noch nie dagewesene, das Selbstgefühl dieser Schule trefflich bezeichnende Eintheilung! Und wie wird nun diese Eintheilung motivirt? Nachdem in der ersten Periode (bis zur Reformation) die Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen (z. B. im Dogma von der Person Christi) unbewusst und unvermittelt nebeneinander gelegen, nachdem sie sodann in der zweiten Periode auseinander gegangen und einander feindlich gegenüber gestanden, so seien sie in der dritten Periode d. h. eben durch die neuere Theologie (also etwa vom zweiten Jahrzehend unseres Jahrhunderts an) vereinigt und in eine höhere Einheit vermittelt worden, so dass also das Ziel aller Dogmenentwicklung hiemit glücklich erreicht wäre. Vortrefflich! wie haben wir's doch so herrlich weit gebracht! Die Gegensätze sind versöhnt — der Streit hat nun ein Ende! Warum beruhigt sich nun nicht Jedermann, und gibt sich zufrieden? Warum drängen sich die angeblich versöhnten Gegensätze doch immer wieder aufs neue hervor und stören den kaum geschlossenen Frieden? Es muss also, wie es scheint, doch Etwas faul an diesem Frieden, es muss doch noch ein unvermittelter Rest zurückgeblieben sein, der es nicht zum wirklichen Frieden kommen lässt. Und wirklich ist es auch so: man darf nur die angeblich vollzogene Vermittlung genauer ansehen, so sieht man gleich, dass es nur eine angebli-

1) Von Helfer Dörtenbach Stud. und Kr. 1852, 4. Heft. Die Vortrefflichkeit dieses Aufsatzes ist, wie billig, schon von Hagenbach in der Vorrede zur neuesten Ausgabe seiner Dogmengeschichte gerühmt.

Digitized by Google

che durch einen blosen Machtspruch behauptete, keine wirklich vollzogene ist. Denn zu einer wirklichen und wahren Vermittlung werden ganz andere Operationen erfordert, als die sind, zu denen sich die neuere Theologie herbeigelassen hat. Da hat die altorthodoxe Theologie ganz anders und viel gründlicher gearbeitet. Wenn ein Gegensatz vermittelt oder versöhnt werden soll, so müssen nach einer bekannten Regel die verschiedenen Momente, aus denen der Gegensatz besteht, — hier also das Göttliche und Menschliche — jedes für sich vorher auf das genaueste erforscht werden: erst wenn dieses geschehen ist, kann die höhere Einheit gesucht werden, unter welche sie sich subsumiren lassen. Nun dieses Erforschen hat sich die alte Theologie, und zwar schon die des vierten und fünften Jahrhunderts [1]) — wahrlich angelegen sein lassen. Welche tiefsinnige Forschungen hat sie über das Wesen Gottes, sowohl an sich als in seinem Verhältniss zum Menschen, angestellt. Zeuge davon sind das Trinitätsdogma, das nicänische und athanasianische Symbol. Zwar wurde von der so gestalteten Gotteslehre aus die gesuchte Vermittlung nicht wirklich gefunden: aber man hatte doch wenigstens eine positive Grundlage, von der aus allein, wenn je, eine solche gefunden werden konnte. Es war doch alles gethan, was gethan werden muss, um eine solche zu finden. Was that nun aber die neuere Theologie? Nahm sie etwa den abgebrochenen Faden der Untersuchung wieder auf? Durchforschte sie die Momente des Gegensatzes noch tiefer und fand so die gewünschte höhere Einheit? Den Pantheismus, der etwa eine solche Einheit gewähren könnte, perhorrescirt sie bekanntlich und steift sich gewaltig auf ihren Theismus [2]). Dann war es

1) Denn nicht erst nach der Reformation, wie nach der monströsen Periodeneintheilung in dem obenangeführten Aufsatz angenommen wird, giengen die Gegensätze auseinander, sondern schon in den ersten Jahrhunderten, sowie auch die Vermittlung derselben nicht erst von der neueren Theologie, sondern schon von den ökumenischen Koncilien versucht worden ist.

2) Wenn auch nicht der Stifter der Schule, Schleiermacher, so doch seine frömmer gewordene Schule.

Digitized by Google

aber ihre Aufgabe, diesen Theismus genauer zu begründen, und von ihm aus einen Anknüpfungspunkt für die Vereinigung der Gegensätze zu finden. Wo hat sie aber dieses gethan? Wo finden sich bei ihr eingehende Untersuchungen über das Göttliche an sich und über sein Verhältniss zum Menschlichen? Von Schleiermacher, der von ihnen allen noch am tiefsten geforscht hat, ist bekannt, wie mager und dürftig seine Gotteslehre ausgefallen ist, und die Uebrigen haben meistens nur die Lehrbestimmungen der alten Theologie wieder aufgenommen. Das Einzige, was die neuere Theologie in dieser Beziehung gethan hat, bezieht sich auf die Kategorien der Transcendenz und Immanenz Gottes. Indem sie nämlich die beiden zuletzt genannten Gegensätze im Begriffe Gottes mit einander verbindet, glaubt sie damit eine Grundlage für die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi gefunden zu haben. Das wäre allerdings etwas, wenn nur jene Kategorien der Transcendenz und Immanenz nicht selbst wieder unvereinbare und unversöhnliche Gegensätze wären, und ihre Vereinigung eben auch nur eine blos behauptete und nicht wirklich vollzogene wäre. Dennoch aber, ohne durch eingehende Untersuchungen eine wirkliche Grundlage gewonnen zu haben, schreitet die neuere Theologie vor, thut einen Machtspruch und spricht: Jesus ist der Gottmensch, in ihm haben sich Gott und Mensch zu Einer Person vereinigt. Hiegegen wird nun vielleicht eingewendet: es sei gar nicht darauf abgesehen, diese Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen für das Denken vollziehbar zu machen: es sei nun einmal Postulat der religiösen Vernunft, das religiöse Interesse erfordere es, dass diese Vereinigung geschehen sei, mag sie dann für das Denken vollziehbar sein oder nicht. — Gut! dann spreche man aber auch nicht mehr von einer dritten Periode, in welche die Dogmenentwicklung mit der neueren Theologie eingetreten sei, man begnüge sich dann mit der ersten Periode, wo ja zugestandenermassen die Vereinigung der Gegensätze auch schon statt fand, nur unbewusst und unvermittelt, weil eben auch nur durch das religiöse Interesse postulirt. Man ist eben dann in dieser neueren Theologie auch

Digitized by Google

noch nicht weiter gekommen, als man in den ersten Zeiten des Christenthums schon war.

Ist somit nach dem Zuletztgesagten das wissenschaftliche Interesse dem religiösen aufgeopfert, so könnte man sich dieses noch gefallen lassen, wenn dann nur das letztere desto mehr zu seinem Rechte und zur vollen Befriedigung käme. Aber genauer betrachtet ist selbst dieses nicht der Fall. Und merkwürdigerweise steht hier beides, die Verletzung des wissenschaftlichen und die des religiösen Interesses, in genauestem Zusammenhang mit einander. Eben nämlich, weil die Gegensätze, die in der gottmenschlichen Person Christi mit einander verbunden sind, nicht gehörig auseinander gehalten werden, und ihre Vereinigung eine blos postulirte ist, so erhält diese gottmenschliche Gestalt dadurch etwas Schwankendes und Unbestimmtes. Man betrachte nur einmal diesen Schleiermacherisch-Ullmann'schen [1]) Christus näher: welche vage, nebelhafte Gestalt! man weiss nicht, was daran menschlich und was daran göttlich ist, ist es ein potenzirter Mensch oder ein depotenzirter Gott. Ein tiefer angeregtes religiöses Bewusstsein weiss nicht recht, was es aus ihm machen soll. Wie ganz anders war diess in der altorthodoxen Theologie. Indem sich diese den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen in seiner ganzen Schärfe und Bestimmtheit zum Bewusstsein gebracht hatte, so wurde der Begriff eines Gottmenschen hiedurch zwar allerdings zu einem absoluten, alles Denken übersteigenden Wunder, nahm aber dafür eine desto klarere und schärfer abgegränzte Gestalt an und erschien als ein tief anbetungswürdiges, das religiöse Interesse im höchsten Grade befriedigendes Mysterium. — Diese Unbestimmtheit der neueren Theologie, womit sie sich einerseits als eine gläubige Theologie gerirt, aber dann mit dieser Gläubigkeit doch wieder keinen rechten Ernst macht und das religiöse Interesse, das sie allenthalben zur Schau trägt, doch

1) Vgl. hierüber den offenbar einen Hauptleitartikel dieser Theologie bildenden Aufsatz von Ullmann in den Studien und Krit. »über das Wesen des Christenthums«.

immer wieder verkürzt, zeigt sich auch in andern Beziehungen, z. B. in der Kritik und Exegese. Wie gewaltig macht sie hier Front gegen die philosophisch-kritische Theologie, welchen *horror* affektirt sie gegen die neueren Untersuchungen derselben, und doch wie willkührlich und gewaltthätig verfährt sie selbst, indem sie z. B. die synoptischen Evangelien geradezu ignorirt, in welchen Jesus als ein Wunderthäter, Teufelaustreiber, Todtenerwecker erscheint, was freilich zu ihrer Ansicht nicht passt. Genau betrachtet hat sie — ihren Christusbegriff gar nicht, wie sie doch glauben machen will — aus der Schrift geschöpft, sondern ihn vorher schon *ex propriis* construirt (nämlich die nach dem oben gezeigten ganz unbestimmt gehaltene Idee eines Gottmenschen); da nimmt sie dann aus der Schrift heraus, was zu diesem *a priori* gemachten Bilde passt, z. B. das Johanneische Evangelium, das Uebrige legt sie bei Seite. — Ebenso in den apologetischen Fragen über die Inspiration, Göttlichkeit der Schrift und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt. Göttlichen Ursprungs soll die heil. Schrift und das Christenthum sein — das zu läugnen würde sie für einen Frevel halten, denn sie ist ja die gläubige Theologie: wesswegen diejenige Ansicht, welche das Christenthum wie jede andere Erscheinung nach philosophisch-kritischer Methode historisch und genetisch zu begreifen sucht, weit weggeworfen und mit vornehmem Achselzucken angesehen wird (ohne dass man sich übrigens mit einer eingehenden Würdigung und Widerlegung derselben befasst); anderseits aber wird dann mit dieser Göttlichkeit doch wieder kein voller Ernst gemacht, sondern statt nun, wie es das religiöse Interesse erforderte, sich unbedingt und in gläubiger Hingebung dem Worte Gottes zu unterwerfen, wird die anfänglich behauptete Göttlichkeit der Schrift wieder beschränkt, und der menschlichen, also sündhaften und irrthumsfähigen Individualität der heil. Schriftsteller Raum gegeben.

Wie aber nach dem Bishergesagten die Thatsache der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi als ein blosses Postulat hingestellt wird, ohne dass der Modus dieser Vereinigung weder für die Wissenschaft

Digitized by Google

noch für den Glauben näher begründet wird, so ist ein weiterer Hauptsatz dieser Theologie der, dass das Wesen des Christenthums überhaupt nicht in Lehren, sondern blos in Thatsachen (und speciell wieder in der Hauptthatsache der gottmenschlichen Person Christi) bestehe. Dieser Satz, der bekanntlich eine Hauptrolle in der neueren Theologie spielt und fast in allen bedeutenderen Produkten derselben in den verschiedensten Modifikationen wiederkehrt [1]), ist recht eigentlich für diesen neutheologischen Vermittlungsstandpunkt berechnet, es zeigt sich in demselben aber auch die ganze schon oben gerügte Schwäche dieses Standpunkts aufs neue. Die Religion — diess ist kurz der Sinn des genannten Theologumenon — besteht ihrem Wesen nach nicht darin, dass Gott den Menschen gewisse neue theoretische Lehren oder Wahrheiten mitgetheilt oder den heil. Schriftstellern in die Feder diktirt hätte — diese geistlose mechanische Ansicht glaubt man der verschollenen altorthodoxen Theologie überlassen zu müssen — das Wesen des Christenthums concentrirt sich vielmehr objektiv betrachtet in der öfters genannten, in der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth vollzogenen Thatsache, subjektiv in der mit dieser Person anzuknüpfenden Glaubens- und Lebensgemeinschaft. Was über jene objektive Thatsache und diese subjektive Lebensgemeinschaft hinausgeht, d. h. alle sogenannten theoretischen Lehren und Wahrheiten, die nicht unmittelbar damit zusammenhängen, werden als dem Scholasticismus und Orthodoxismus angehörig abgeworfen, jene Thatsache selbst aber wird um so mehr als ein unantastbares und unnahbares Heiligthum betrachtet, zu dessen Bewahrung ein strenger Cordon um dasselbe gezogen, und der Kritik, die sich etwa daran wagen wollte, von fern schon ein Bishieher und nicht weiter! zugerufen wird. Durch

1) Vgl. z. B. den oben angeführten Ullmann'schen Aufsatz: über das Wesen des Christenthums. In einem andern Aufsatz der Stud. und Krit. (von Höster — 1852, 4) wird obiger Satz im Einzelnen durch die ganze Offenbarung von Abraham bis Christus durchgeführt.

Digitized by Google

diese Manipulation glaubt man einerseits der Theologie den Charakter der Gläubigkeit bewahrt und andererseits doch wieder alle sogenannte scholastische für die neuere Bildung nicht mehr haltbare Auswüchse abgeschnitten zu haben. Man entblödet sich nicht, die neuere Theologie in dieser Beziehung mit der Spener'schen und sogar mit der Luther'schen Reformation zu parallelisiren, sofern nämlich diese beiden gleichfalls dem früheren scholastischen Wust ein Ende gemacht hätten, ohne doch dabei die positive Grundlage der Religion zu gefährden. Auf diese Expektorationen, die wieder stark an das schon Eingangs erwähnte Selbstgefühl erinnern, möchte Folgendes zu erwiedern sein. Erstens: die genannten beiden Reformatoren (vor allem Luther, aber auch Spener) haben denn doch den Raum der Dogmatik nicht so sehr verengt und auf das Minimum einer Thatsache reducirt, wie diese neuere Theologie. Zweitens, so weit diess aber von Spener zugegeben werden muss, so ist zu bemerken, dass der Spener'sche Pietismus, so achtungswerth er in sonstiger Beziehung sein mochte, für die theologische Wissenschaft kein Fortschritt, sondern vielmehr ein Rückschritt war, sofern er nämlich diese Wissenschaft aller Objektivität beraubte, und in eine blos subjektive praktische Frömmigkeit verwandelte: und seine orthodoxen Gegner, so wenig liebenswürdig sie sonst waren, hatten doch die richtige Einsicht, dass es mit der blossen Pectoraltheologie nicht gethan sei *(pectus non facit theologum)*. Ganz dasselbe gilt auch von unserer neueren Theologie. Auch sie hat zwar einen Glauben, aber dieser ermangelt auch zu sehr eines bestimmten Inhaltes: es ist nur eine *fides implicita*, eine *fides qua creditur* ohne eine *fides quae creditur*, daher etwas Unbestimmtes, Subjektives, Vages [1]). Drittens: so wenig wir gemeint sind, Luther'n und

1) Das ist es auch und nichts anderes, was der französische Protestant Graf Agenor Gasparin meinte, wenn er in seiner Kritik des Ullmann'schen Aufsatzes über das Wesen des Christenthums — nach dem Bericht, den Ullmann selbst darüber gibt, dieser neueren deutschen Theologie den Vorwurf des Mysticismus macht: und Ullmann hat sich offenbar eine unnöthige

Digitized by Google

Spener'n ihre Berechtigung abzusprechen, wenn sie von dem Extrem der Scholastik ab- und wieder zu einer mehr subjektiv-praktischen Frömmigkeit umlenkten, so erkennen wir auch Schleiermacher und die nach ihm sich nennende neuere Theologie als vollkommen in ihrem Recht befindlich an, wenn sie von der Scholastik ihrer Zeit, d. h. von dem unfruchtbaren supranaturalistisch-rationalistischen Gezänke abwichen und der Theologie eine andere Richtung gaben. Gleichwie aber Luther und Spener sich gefallen lassen mussten, dass der spekulative Trieb des menschlichen Geistes unbefriedigt durch ihre Subjektivität wieder über sie hinausgieng und auf's neue eine mehr auf das Objektive gehende Richtung einschlug, die mit der Zeit freilich auch wieder in eine zu weit getriebene Scholastik ausartete: so sollte auch die neuere Theologie sich wenigstens nicht mit dem Anspruch wiegen (wie sie doch thut, wenn sie sich die Theologie der Zukunft nennt), als ob mit ihr die Theologie zum Abschluss gekommen sei: vielmehr ist es eine ganz natürliche, in den Gesetzen des menschlichen Geistes selbst liegende Erscheinung, wenn die neueste Theologie theils im Gewande der streng konfessionellen Orthodo-

---

Mühe gemacht, wenn er in seiner Antwort darauf sich in eine weitläufige Erörterung über den Begriff des Mysticismus nach deutscher Terminologie einlässt, da der französische Theologe mit diesem *terminus* (denn jede Nation hat wieder andere *termini*) blos das Unbestimmte, Vage dieser deutschen Theologie bezeichnen wollte. — Es erscheinen gegenwärtig eine Menge Schriften theologischen oder verwandten Inhalts, die diesen Eindruck des Vagen und Unbestimmten machen. Immer wird einem zugemuthet, zu glauben, gläubig zu sein: der Glaube wird als etwas Grosses gerühmt, es wird viel Wesens gemacht von dem herrlichen Aufschwung, den der Glaube in diesen unsern Tagen genommen, aber geht man näher ein und fragt, was man denn eigentlich glauben soll? ob z. B. auch die Wunder, und wenn diese, ob alle oder nur einige? ob etwa nur das Eine Hauptwunder der Gottmenschheit, in welchem, wie es oft heisst, alle andern involvirt seien? — so erhält man auf alles dieses nirgends eine genaue und bestimmte Antwort. Immer bleibt es eben bei dem allgemeinen und unbestimmten: glauben und gläubig sein?

Digitized by Google

xie theils in dem der philosophischen Kritik — denn diesen beiden ist, soweit sie sonst auseinandergehen mögen, der spekulative Trieb, der Sinn für Objektivität gemeinschaftlich — ich sage, wenn die neueste Theologie die neuere hinter sich lässt und über sie hinausgeht.

Um die uns gestellte Aufgabe einer Charakteristik der „neueren Theologie" zu vollenden, fügen wir noch zum Schlusse eine Klassifikation der gegenwärtigen theologischen Systeme bei, wobei die Stellung, die zu dem Gegensatze des Göttlichen und Menschlichen, oder was im Grund dasselbe ist, zu dem Gegensatze zwischen Glauben und Wissen genommen wird, den Eintheilungsgrund bildet. Die theologischen Systeme zerfallen hiernach

I) in solche, welche, weil sie für die Schärfe dieser Gegensätze kein Auge haben, die Versöhnung derselben bereits vollzogen, die Kluft, welche zwischen ihnen noch gähnt, bereits geschlossen und somit die theologische Wissenschaft in der Hauptsache zum Abschluss gekommen wähnen (die oben beschriebene „neuere Theologie" mit ihren verschiedenen Schattirungen);

II) in solche, welche die Unversöhnlichkeit der Gegensätze, wenigstens ihre bis jetzt noch nicht vollzogene Versöhnung erkannt haben. Diese trennen sich wieder in mehrere Unterabtheilungen, je nachdem sie sich entweder für die eine Seite des Gegensatzes oder für die andere entschieden haben, oder die Entscheidung suspendiren:

a) diejenigen, die sich auf die Seite des Glaubens stellen, mit Unterordnung des Wissens (die orthodoxe Theologie)

b) auf die Seite des Wissens, mit Unterordnung des Glaubens (die philosophisch-kritische Theologie)

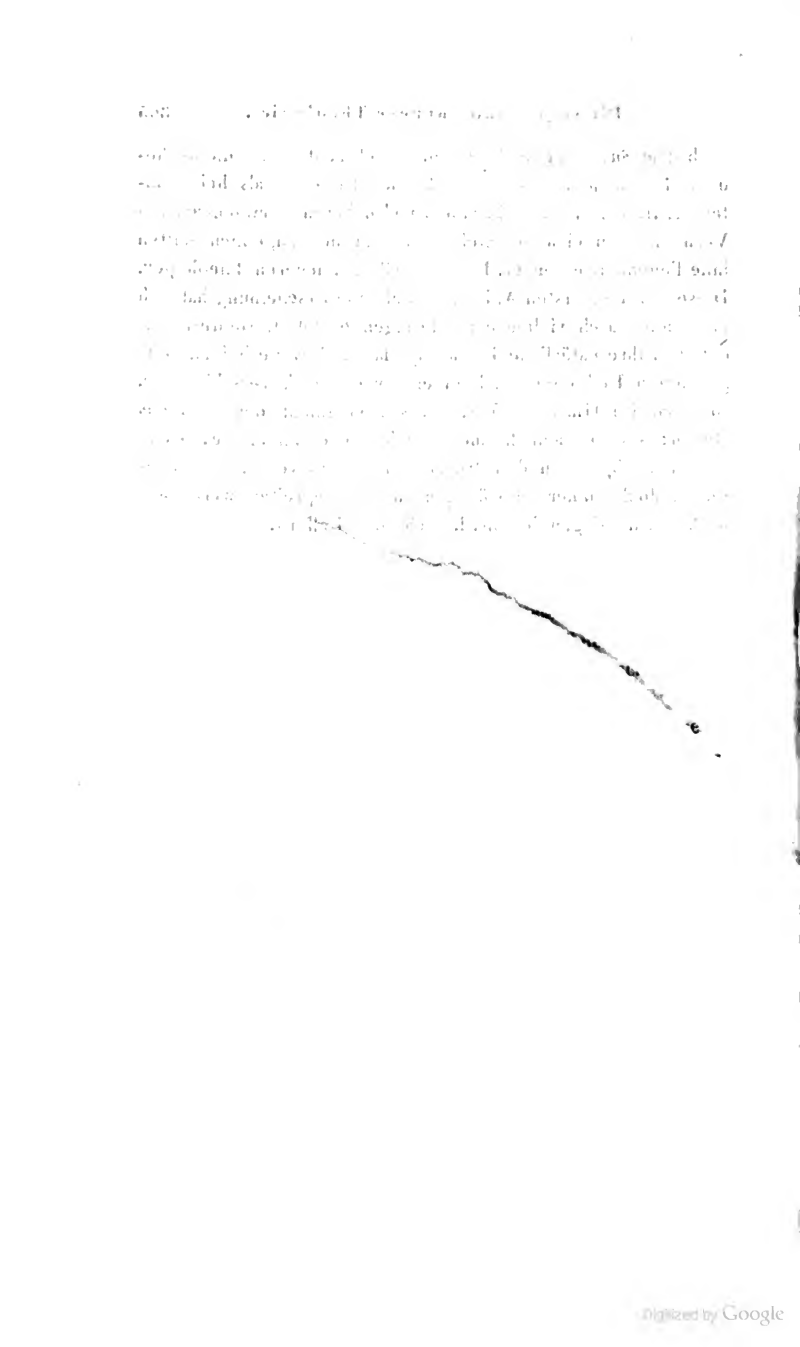
c) diejenigen, welche, weil sie beide Gegensätze für in ihrer Art gleich berechtigt halten, je nach der Stimmung des Augenblicks zwischen beiden hin- und hergezogen werden.

In diesem Schema ist — was zwar schon aus den vorausgegangenen Ausführungen deutlich genug hervorgieng, nun

Digitized by Google

auch zur äusserlichen Anschauung gebracht, dass die orthodoxe Theologie und die kritisch-spekulative — als beide unter nr. II. subsumirt — in einem viel näheren Verwandtschafts-Verhältniss zu einander stehen, als zu der angeblich mitten inne liegenden unter nr. I. dargestellten „neueren Theologie“. Diese auf den ersten Anblick auffallende Erscheinung hat sich nicht nur durch vielfache Erfahrungen bestätigt, sondern findet auch ihre natürliche Erklärung darin, dass die beiden erstgenannten Richtungen sich in ein, wenn auch verschiedenes, so doch bestimmtes Verhältniss zum Inhalt des Glaubens stellen: sofern nämlich auch die kritische Theologie, wenn auch nur objektiv und kritisirend sich dazu verhaltend, denselben doch immer zu würdigen und zu begreifen weiss, was nach allem Obigen bei nr. I. nicht der Fall ist.

Digitized by Google



THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,

ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

ZWÖLFTER BAND.

JAHRGANG 1853.

DRITTES HEFT.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1853.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Keim, Wolfgang Richard, der Ulmer Arzt, ein Bild aus der Reformationszeit 307

II. Planck, Ueber das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht 374

III. Köstlin, Ueber den Hebräerbrief, mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben 410

IV. Baur, Die Hippolytus-Hypothese des Hrn. Ritter Bunsen 428

Die Theologischen Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von durchschnittlich mindestens neun Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Hefte beigegeben werden. Das Erscheinen der Hefte ist für die Zukunft so geordnet, dass das erste Heft jedes Jahrgangs noch vor dem Anfang des Jahrs, die weiteren regelmässig von drei zu drei Monaten ausgegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs (welcher nicht getrennt wird) beträgt n. 6 fl., 3 Thlr 18 ngr.

Für Inserate werden 4½ kr., 1¼ ngr. pr. Zeile, für Beilagen (400 in ⅛ oder ¼ Bogen) 1 Thlr. berechnet.

Digitized by Google

I.

Wolfgang Rychard, der Ulmer Arzt,

ein Bild aus der Reformationszeit.

Von

Repetent C. Th. Keim.

Schon in der Darstellung der Reformation der Reichsstadt Ulm war ich veranlasst, den unter uns fast verschollenen, seiner Zeit aber in seiner Heimath nicht nur, sondern in ganz Schwaben und drüber hinaus hochgeachteten Namen des Ulmer Reformationsfreundes, Wolfgang Rychard's, wieder in Erinnerung zu bringen. Dort standen mir nur die gedruckten Briefe Rychard's zu Gebot, soweit sie an zerstreuten Orten, vorzugsweise aber in Schelhorn's *amoenitates literariae* [1]) gesammelt sind; jetzt freue ich mich durch die Güte des Herrn Ober-Präzeptor Nusser in Ulm zur Benützung einer getreuen Abschrift der vollständigen, grossentheils noch ungedruckten Briefsammlung Rychard's gekommen zu sein, welche Hr. Nusser vor mehreren Decennien von dem in Hamburg befindlichen Original im Auftrag Veesen-

1) Schelhorn, acta eccl. hist. S. 118 ff. (Brief Pacimontans an Rychard). Corpus Reformatorum I, 650. I, 860 (Briefe Melanchthon's an Rychard); Veesenmeyer, kleine Beitr. zur Gesch. des Reichstags zu Augsburg S. 40—44 (zwei Briefe Dan. Mauchs an R.). V. Sammlung von Aufsätzen etc. S. 182 ff. (Briefe von Frecht an Rychard). Schelhorn, amoen. lit. I, 290—311. II, 497—512. Wolf, conspect. suppell. epist. S. 241 etc.

Digitized by Google

meyer's genommen hat, und ich schlage den Werth derselben nicht gering an, auch wenn sie keine neue besonders in's Auge fallende Aufschlüsse bietet, schon darum, weil sie über Charakter, Wirksamkeit und Schicksale dieses Mannes manche interessante Mittheilung gibt, und damit für die Reformationsgeschichte Schwabens jedenfalls Bedeutung hat, aber ganz besonders auch desswegen, weil sie diese Persönlichkeit mit allen Fäden und Beziehungen, durch die sie an ihre Umgebung und ihre Zeit angewachsen ist, im lebendigsten Verkehr mit den Menschen und mit den Richtungen dieser Zeit, in der unmittelbarsten Berührung mit den unruhigen und wechselvoll sich fortspinnenden Zeitverhältnissen — als ein Bild mitten aus dem Leben der ersten Reformationszeit heraus an uns vorüberführt. Die Briefsammlung enthält Briefe von und an Rychard, Briefe von Weltlichen und Geistlichen, von Humanisten auf Universitäten und in Klöstern, von Evangelischgesinnten und von altgläubigen Mönchen; sie enthält den Briefwechsel Rychards mit seinem an verschiedenen Orten studirenden Sohne Zeno, gelehrte Abhandlungen, Notizen, Gedichte, Epigramme aller Art, Epitaphien; sie umfasst im Ganzen einen Zeitraum von vierzig Jahren, vom Anfang des Jahrhunderts bis in die 40er Jahre (1502—1543). In ihrer Vollständigkeit und sorgsamen Erhaltung und Mittheilung ist sie eine dankenswerthe Gabe Rychards selbst, der in seinem Alter, dem Beispiel und der Aufforderung eines alten Lehrers folgend, den Briefwechsel seines vergangenen Lebens sammelte und ordnete. Johann Casselius, der Geisslinger Kaplan, hatte so oft mit seinen Epigrammen von seinen Jugendjahren her seine Schüler begeistert, und wenn er sie begierig nach dem Besitz solcher Schätze sah, da mahnte er sie, ihre besseren Jugendarbeiten sorgsam aufzubewahren, um sie im Alter als den köstlichsten Honig zu geniessen; Gedichte und Briefe von Andern und an Andere aus der Jugend in's Alter retten, das sei, so konnte er öfters in Versen seine Schüler mahnen, der königliche Weg, die unwiederbringliche Zeit wieder zurückzubringen. So habe nun auch er, schreib tRychard im März 1534 an den Beichtvater Hein-

Digitized by Google

rich im Clarissinnen-Kloster zu Söflingen, zur Erquickung und um sein Gedächtniss zu erfrischen, seine Briefe von 30 Jahren her wieder durchgegangen und wolle sie ferner ordnen; er möchte gern, mit Cicero zu reden, das allmählig auf seine Schultern sich legende Alter nicht noch schwerer machen, als den Aetna, sondern durch Einsammeln der — wenn auch immer gegen eines Casselius Lese unbedeutenden — Früchte in die Scheune einen Herbst sich bereiten, der den trägen, gefrässigen, an Haus und Heerd bannenden Winter versorgen könne (Nummer 7).

Wolfgang Rychard ist nach seinen eigenen Angaben, sofern er zu Ende des Jahrs 1524 von seinem nahen 39. Geburtstag redet (277), um 1485 geboren, in dem zum Ulmer Gebiet gehörigen, gegen die von dorther ihm später oktroyirte Reformation lange so widerspenstigen Städtchen Geisslingen (Gyslingensis, 11.). Der Vater, Johann Rychard, wohnte vorher als Gastwirth in dem nahen Dorfe Kuchen, zog später in die Stadt, wo er, offenbar ein wohlhabender Mann, eine Kapelle stiftete, die Rychardskirche, mit Priester und ewigem Licht (317). Mit einem gewissen Stolz weist W. Rychard den eigenen Sohn auf jene Heimath des Hauses und auf das öffentliche Denkmal desselben hin, das zugleich das Grabmal des Vaters wurde († vor 1513. 36); „wenn eine Ader Rychard'schen Blutes in dir ist" das ist sein spornendes Wort an ihn zu eifrigem Studium, in diesem Wort stellt er ihm neben sich selbst besonders den Grossvater als ermunterndes Beispiel vor Augen. Der alte Joh. Rychard war aber auch über seinen Beruf hinaus ein verständiger und gebildeter Mann; dass er den Sohn dem Studium bestimmte, dass er ihm für Tübingen den Studienplan festsetzte, und in erster Linie ihm die Beschäftigung mit Dialektik anbefahl (136), ist dess Beweis genug.

Rychard's erster Lehrer war der schon genannte Geisslinger Kaplan und nachherige Stadtpfarrer (plèbanus), Johann Casselius, der Ulmer Patricierfamilie der Gesseler angehörig, ein Mann edeln Charakters, unbescholtenen Wandels, Geistesverwandter und Freund Heinrich Bebel's in Tübin-

Digitized by Google

gen, mit dem er gemeinschaftlich im J. 1512 die Legenden der heil. Anna und des heil. Hieronymus in latein. Liedern herausgab [1]). Bebel hat manches Epigramm an ihn gerichtet, z. B. über die Hindernisse der humanistischen Studien [2]), und ihn nach seinem Tod († 1517) durch das einfache Epitaphium geehrt:

> Qui coluit semper praecepta salubria Christi
> Presbyter, et cujus vita probata fuit,
> Qui coluit Musas, et docti carminis auctor
> Extitit, hac urna Casselius legitur [3]).

Casselius, den Rychard immer ehrenvoll „den Dichter" nennt, kam schwer dazu, seine Arbeiten, lateinische und griechische, zu veröffentlichen (vgl. Zapf, S. 73); er hatte deren aber so viele, dass er täglich seinen Schülern einige vorlesen konnte. Welch nachhaltigen Einfluss er auf diese ausgeübt, davon zeugt die Begeisterung, mit der Rychard noch in seinem späteren Leben von dem alten Lehrer redet, von dem göttlichen Nectar und der Ambrosia, die in honigsüsser Beredtsamkeit von seinen Lippen geflossen (7). Andrerseits war auch Rychard sein Lieblingsschüler, lieb, wie ein Sohn, so schreibt Casselius selbst einmal (172). In Blaubeuren (im Haus des ludimagister Hesch) setzte Rychard nur fort, was unter Casselius begonnen war: Tag und Nacht über Horaz und Virgil, Properz, Tibull, Juvenal, Cicero zog er sich ein Augenleiden zu, für das er bei dem Ulmer Arzt Stockar Hülfe suchte; da nennt er sich (Blaub. 30. Sept. 1507) schon dem Geisslinger Meister nach *poeta*, und fordert von dem berühmten Arzt in seiner dichterischen Zuschrift die Hülfe um so mehr als ein Recht, weil *vatibus et medicis unus Apollo favet* (11).

Folgenden Jahrs gings nach Tübingen, wo er übrigens nach einzelnen Andeutungen (540) den ersten Grund schon früher, um's Jahr 1502, als Genosse Heinrichmanns u. A., gelegt zu haben scheint, er sollte nach dem Plan des Vaters die bisherigen Studien fortsetzen, besonders aber Dialektik treiben. Durch Casselius ohne Zweifel an die beiden

1) Heyd, Melanchthon in Tübingen, Tüb. Zeitschr. 1839, S. 28.
2) Zapf, Leben Bebel's S. 151.
3) Ders. S. 73.

Digitized by Google

aus der Nähe Ulms, aus Justingen gebürtigen Bebel, Heinrich, den Professor der Poetik und Eloquenz, und Wolfgang, den Magister der Philosophie, nachherigen Professor der Medicin, der aber zu gleicher Zeit dem Bruder nacheifernd Humanist und Dichter war, empfohlen kam er bald in enge Beziehung zu beiden, besonders zu Wolfgang, mit dem er noch lange nachher korrespondirte und bei dem er sosehr Hausfreund war, dass er ihm die Auffindung eines für seine Tochter geeigneten jungen Mannes auftragen konnte. Heinrich Bebel, seit 1497 in Tübingen thätig, auch Eck's und Melanchthons Lehrer, der Begründer der klassischen Studien in Tübingen, erfreute sich durch seine feine Latinität, seinen Geschmack, mit dem er die Schriftsteller erklärte, durch seinen Eifer für nationale Grösse und national deutsche Geschichtschreibung, gegen den freilich seine Lobhudeleien gegen Grosse unangenehm abstechen, durch die kräftige Ironie, mit der er, in dieser Beziehung ein Vorläufer der Reformation, die unsauberen, faulen Ausläufer des damaligen Kirchenwesens geisselte [1]), auch seinen gesunden Humor, der freilich manchmal, wie aus seinen *facetiae* zu sehen, in's Schlüpfrige, ja noch tiefer gehen mochte, eines wachsenden Beifalls. Er stand um so fester in Tübingen, je lebhafter die Tübinger Scholastik und Dogmatik ihn und seine *classis sodalium Neccaranorum* bekämpfte [2]). Kein Wunder, wenn gegen solche Kost Rycharden seine Logik eckelig, ihre *conclusiones* langweilig wurden, und die Beschäftigung mit den Dichtern, eigene dichterische Arbeiten und der Umgang mit jenen Männern seine Zeit ausfüllten (136). Einige dieser Arbeiten, ein Gedicht zum Lob der Bebel'schen Anleitung zum Briefschreiben, ein Epigramm an W. Bebel, erschienen gedruckt in den Bebel'schen Schriften (1508), wie denn hinwiederum W. Bebel ihn durch ein gedrucktes τετράστιχον ehrte [3]). Einen gewissen Schlusspunkt

1) Vgl. über beides nur seine *Epitome laudum Suevorum*, abgedruckt in Goldast. rer. suev. scriptt. S. 6, und die *Facetiae Bebelianae*.

2) Vgl. Veesenmeyer, Sammlung von Aufsätzen etc. S. 39 ff. Heyd's Herzog Ulrich I, 205 ff. 222.

3) Zapf S. 107. 108. 109.

Digitized by Google

der bisherigen Beschäftigungen bildete die Promotion zum Magister in der philosophischen Abtheilung, die er Mont. p. divis. apostol. 1509 unter Assistenz W. Bebels durch eine übrigens nicht sehr bedeutende Rede über den Vorzug des Gesichtssinns nach Aristoteles erlangte (98) [1]).

Aber mit dem Magistertitel war noch keine äussere Existenz gegründet; die geringen Aussichten bei seinen Studien hatten ihn schon bisher missmuthig gestimmt, doch er hatte den Missmuth mit dem Selbstgefühl des Dichters stoisch niedergekämpft. So schreibt er einmal an Bebel:

> Pro meritis nullus Maecenas atque patronus
> nec duram glandem nec quoque praebet aquam (104);

ein andermal:

> Spernuntur vates laribusque morantur opacis,
> et summus quondam pauper Homerus erat.
> Sed sibi qui quaerit pingues, et prandia, mensas
> Justini volvat Hippocratisque libros (110).

Doch das Brodstudium liess sich nicht in die Länge von dem idealen Studenten verachten. Eine Neigung, die bald zur Heirath führte, machte die äussere Versorgung bald zu einer ernsten Nothwendigkeit, Hunger, Durst und Kälte erhoben ihre unabweislichen Forderungen. Der junge Dichter rathlos und ohne Mäcenas weiss, wie er uns in seinem Lebenslauf sagt, zuletzt nur an Phöbus zu appelliren, und von dem erhält er den Bescheid:

> Dextra favet medicis, favet atque sinistra poetis
> — Phöbus ait; prendas quamlibet ipse manum.
> Hoc tamen admoneo, si laevam forte capessas,
> esuriens cantas, dextra lucrosa magis (99).

So sei er zur Medicin gekommen. Er wurde Gehilfe des Dr. Stockar, dem er 1507 seine Augennoth geklagt, und verblieb in dieser Stellung mehrere Jahre, studirte neben der Praxis eifrig seinen Galen und Hippokrates, und daneben erst noch die früher verachtete Dialektik, „das Salz der Medicin"

1) Auch Crusius bringt ihn im Magister-Verzeichniss des Jahrs. Ann. Suev. tom. II. S. 535.

Digitized by Google

(4), weil nach seiner Ueberzeugung die besten Mediciner ihr Bestes in philosophischer und sophistischer Verhüllung verborgen (136). Daher er später auch den Sohn in Tübingen nachdrücklich dazu anhält. Diese Anstrengungen wurden gekrönt durch das glänzende Resultat, dass er im Febr. 1512 in Tübingen vor einem grossen Auditorium, das seine Kenntnisse bewunderte, zum Doctor medicinae promovirt wurde. Der alte Geisslinger Lehrer in seinem herzlichen Glückwunsch stellte ihm noch ein rühmlicheres Diplom aus: *evenit id, quod jam diu animus mihi praesagivit, te evasurum in magnum virum, qui vel doctori Stockar neutiquum primas partes relicturus sis* (173).

Auch mit der äusseren Existenz ging's jetzt besser; er wurde durch Verwendung der Geisslinger Obrigkeit im Sommer 1512 in Blaubeuren „pulverulentae scholae magister" und zugleich Klosterarzt. Der alte Casselius glaubte in der letzten Zuschrift, die wir von ihm haben, den Schüler mit der ernsten Mahnung in das neue Amt geleiten zu sollen, dass es das Schlimmste sei, die Auktorität einzubüssen bei den Schülern (Juni 1512. 172). Aber mit raschen Schritten ging's vorwärts, nachdem das Glück einmal mässig angefangen; schon am 1. Aug. 1513 nach dem Tode Stockars (36) erscheint Rychard als Physicus Ulmensis, in dessen Kundschaft allmälig auch ein grosser Theil der benachbarten Klöster eintrat. Fortan blieb diess seine äussere Stellung, sein Ruf als Arzt ging durch Schwaben. Nicht blos der das Geld nicht sparende, und dafür dem Vater schmeichelnde Sohn auf der Hochschule adressirt an ihn „medicorum facile principi", auch in vielen andern Zuschriften wird er als Arzt gepriesen, wenn gleich Philomusos, der Freund an der Universität Ingolstadt, der Vergeblichkeit aller seiner Umschläge, Charpieen und Heilmittel für sein blindrasendes Podagra die Versicherung des Plinius über viele gelungene Kuren in dieser Krankheit mit leichter Ironie entgegenhält (393. amoen. II, 502). Aebte, Grafen, Edle, Bürgerliche wurden durch diesen Verkehr Gönner der Familie (277); wenn die Herren vom schwäb. Bund in Ulm tagten, war er in kritischen Lagen wenigstens des Leibeszu-

Digitized by Google

stands der erwünschte Helfer. Seit fast 30 Jahren, klagt Rychard 1534, wisse er keinen Tag, den er ganz der Wissenschaft hätte widmen können; so ein Knechtsvolk ist das Geschlecht der Aerzte. Von den Aerzten, die mit den Krankheiten Krieg führen, gilt so recht Homers Wort: *ὀλίγη δ' ἀνάπνευσις πολέμοιο.* Kaum habe ich zu Haus ein Buch in der Hand, so kommt gewiss ein Bote mit seinem Uringlas, um mich zu befragen, und redet mir die Ohren so voll, dass ich Stunden darauf mich nicht mehr sammeln kann. Kaum geht er, so kommt ein Andrer. Tag für Tag wie im Rad und Cirkel herumgetrieben habe ich niemals Tisch, Bett, Studium ohne Unterbrechung gehabt. Nie durfte ich auch nur bei Seite gehen, ohne dass etwas kam. Ich weiss nicht, durch welches Geschick die Parcen den Faden meines Lebens mit solchen Knotenpunkten durchwirkt haben. Mit 1000 Seufzern habe ich dieses Elend bei mir schon angeklagt! Und doch war seine Medicin zugleich die Sache seiner Liebe und Neigung. Er freut sich, dass Magenbuch in Wittenberg eifrig Medicin treibt; der alte und ausgediente Soldat des Hippokrates sieht ja nach Christus nichts lieber wachsen, als die Medicin, die nur unwissende Leute zu Feinden haben kann; er muss den grossen Martinus loben, wenn er auf die andern Wissenschaften wacker losstach, die Medicin allein aber unangetastet liess (amoen. II, 295).

Verweilen wir noch einen Augenblick bei Rychard dem Arzte. Vielleicht kommen wir auch so ein wenig auf Theologie. Auch in der Medicin regte sich damals ein neuer Geist. Vom Mittelalter ging man auf die alten Aerzte, Galen und Hippokrates, den Reuchlin 1512 edirte und Stockar widmete, zurück, und von dem Traditionenkram auf vernünftige Principien. Rychard ging für sich diesen Weg, ohne an bestimmte Auktoritäten sich zu binden; doch bildete sein Meister Stockar für ihn einen gewissen Vorgang (5). Die Logik galt ihm als Salz der Medicin, die Physik als Schatzkammer der Principien; der Arzt allein verdiene Glauben, der auf Physik baue, überall zurückgehe auf die natürlichen Quellen der Philosophie, das Thun der Natur auf gewisse primäre Qualitäten reducire (4). Der

Digitized by Google

Aberglaube in Beziehung auf somatische Erscheinungen, auf Heilungsarten war dazumal noch krass im Volk und unter Gebildeten; mit jenen Grundsätzen musste Rychard vielfältig ihn durchbrechen; er gehört in dieser Richtung zu den Aufklärern. Da war, um Beispiele zu nennen, ein Ulmer Metzger vom Türkenkrieg zurückgekommen; der brachte wunderbare Mähre mit aus Oesterreich. Er hatte mit noch Andern an einem Türken sein Heil versucht, aber trotz aller Lanzen und aller Schwerter — er war nicht umzubringen. Zuletzt ward er doch getödtet, aber Blut floss keines aus den Wunden. Die Schwaben sehen in dem Fall die klare Zauberei, sie ziehen den Türken aus, um irgend etwas aufzufinden, und sind so glücklich, ein Papier zu finden, lang mehr denn 4 Ellen, bemalt mit allerlei unbekannten Figuren. In Ulm aber lauft jetzt alles in die Apotheke, das hier niedergelegte Zaubermittel zu beschauen. Der Apotheker hat nämlich den Zettel schon an sich gebracht als käufliches Verwahrungsmittel gegen blutigen Tod, er kann noch dazu einen andern aufzeigen, von einem Landsknecht erkauft, an dem alle Pfeile abprallen sollten. Und wie es bei solchen Anlässen geschieht, der eine und andre der Beschauer wusste selbst noch Interessantes zu erzählen über diese Materie, wie z. B. im kaiserlichen Heer an der Etsch die Pest ausgebrochen, wie da ein reisender Medikaster um geringes Geld Vielen das Leben gerettet durch ein versiegeltes um den Hals zu tragendes Papierchen, auf dem, o Wunder, wie man nachher fand, gar nichts Andres stand, als das einfache Sätzchen: *ab oculis et dentibus liberet te s. Antonius.* Alle diese Exempel führte Rychard einfach auf die *confidentia,* das Zutrauen des Patienten zurück und suchte seine Ansicht durch Beispiele noch weiter zu begründen (4). Im ersten Fall wäre da freilich noch ein gewisser mythischer Rauch um das Faktum herum zu statuiren.

Noch ernsthaftere Bewandtniss hatte es mit dem Glauben der Zeit an dämonische und teuflische Einwohnungen. Und je erregter die Zeit, um so mehr gab es Erscheinungen, die dahin gedeutet werden konnten. Der Schulze von Betzgenried bei Blaubeuren, bis dahin ein vernünftiger Mann,

Digitized by Google

ward auf einmal von seinen Bauern verschrieen bis nach Ulm hinein als vom Teufel besessen. Der Mann hatte auf einmal angefangen, Gesänge, Antiphonieen, Responsorien in seinem Hause vorzutragen. Je weniger die Leute wussten, woher er das Alles bringe, um so mehr galt er als besessen. Stockar und Rychard erkannten es wohl als krankhaften Zustand, waren aber um so mehr geneigt, die Sache natürlich zu erklären, weil die Gesänge von dem Schulzen nur in der Kirche in Blaubeuren geholt sein konnten. — Im Jahr 1530 lasen die Leute der Gehöfte des kleinen, in einsamem, engem Alpthälchen versteckten Lautern zwischen Ulm und Blaubeuren zusammen in der Gemeinschaft *(in communione)* die Bibel, den letzten Winter durch die Propheten. Da tritt mit Einem Mal ein junger Mensch, bisher aufmerksamer Zuhörer, als Prophet unter ihnen auf, weissagt, eine der anwesenden Frauen, die schwanger sei, werde einen Propheten und Kaiser gebären; dess Zeichen solle in nächster heller Nacht ein glänzender Stern sein, der vom Himmel falle. Der Stern fiel wirklich, ein Knäblein wurde geboren. Die Leute glaubten, kamen darob aber auch als Anabaptisten in's Blaubeurer Gefängniss; voran glaubte es der Vater des Kinds, ein Augsburger Kürschner, der nun selber Gesichte erhielt, und Königskrone, Scepter und alle Erfordernisse eines Königreichs für das Söhnlein in Bereitschaft setzte; und als man ihn aus seinem Versteck in der Mühle zu Lautern holte, und nach Stuttgart führte, da meinte er noch auf dem Weg auf den Markt zum Hochgericht zum Kaiser nach Augsburg geführt zu werden; Gott hatte es ihm gesagt. Gegner der Sache mochten natürlich an entgegengesetzte Einflüsse glauben [1]).

Ein ganz bezeichnender Fall war die Geschichte eines 12jährigen Knaben in Christushof bei Isny, im Jahr 1533, als Isny eben reformirt wurde. Der hub in der Nacht, im Schlaf, unter starken Schmerzen und Schweiss, unter krampfhafter Erschütterung und lautem Getöne des Unterleibs von seinem

1) n. 5. Auch Crusius, ann. suev. tom. II, 613, erzählt diese Geschichte, nur etwas anders.

Digitized by Google

göttlichen Auftrag, das Wort Gottes zu verkündigen bis in den Tod, zu reden an; er beschuldigte die Priester, dass sie um ein paar Kreuzer täglich Handel mit Christo treiben, verfluchte die Hand, die Heiligenbilder verfertige, segnete, die sie zerstöre, eiferte auch gegen Pracht, Hochmuth und Wucher: der grosse Tag des Herrn sei vor der Thür, die Axt an die Bäume gelegt, wenn die Kirche sich nicht bessere; dess Zeichen werde sein ein dreifarbiger, Krieg, Pest und allerlei Elend bedeutender Komet. Die Sache erregte Aufsehen; Blarer, der Reformator Isny's, sah darin höhere Einflüsse, und weil der Knabe in Manchem an's Anabaptistische zu streifen schien, so nahm er ihn als besessen an vom lügnerischen Geist, „von ainem gar schwarzen Teuffel, wenn gleich in weissem Mentalin", und gab der Welt Kunde davon in dem Schriftchen: Ain new gschicht, wie ain kneblin bey Issne umb zwelff Jar wunderbarliche Gsicht gehabt unnd von mancherley tröuung der straff Gottes darinn geret habe. Durch Ambros. Blarer beschrieben (1533). Gegen eine solche Auffassung erklärt sich in stärkster Weise Rychard; er achtet die Gelehrten nicht, die dem Avicenna nach überall nur Natürliches sehen, und insbesondere die Natur Gott aus der Hand nehmen *(naturam a Dei manu profligantes)*, aber ebensowenig die neueren Theologen, welche unachtsam auf die Kräfte der Natur überall gleich mit Wundern kommen. Alle jene Erscheinungen sind natürliche Erscheinungen, krankhafte Ueberreiztheit, Melancholie, melancholische Illusionen und Paroxysmen physisch-psychischer Natur, entstanden durch erhitzende Rede oder irgendwelchen aufregenden schauerlichen Anblick, wodurch die Vorstellungs- und Einbildungskraft verletzt und zu den sonderbarsten Imaginationen verrückt wird. Ihre Genesis ist meist überaus klar. In Regensburg waren im J. 1519 zwar auch gewisse Leute gar bald mit dem Urtheil fertig, dass Balthasar Pacimontanus, der Freund Rychard's, der beredte und hinreissende, damals noch altgläubige Kaplan zur schönen Maria-Kapelle, die Leute verzaubre, weil auf einmal Landleute den Pflug, Knechte den Dienst, Mütter das Hauswesen im Stiche liessen, meilenweit, wie ein gewöhnlicher Mensch gar nicht gehen konnte, nach

Digitized by Google

Regensburg liefen, und an der Kapelle angekommen in Chören, wie toll, zu tanzen, zu schreien und thierische Töne auszustossen anfingen. Aber klarer Weise war das nichts anderes, als melancholische Wuth, durch den falschen Reiz des Göttlichen und göttlicher Gemeinschaft und durch den schauerlichen Anblick des Geschehenden bei jedem Ankommenden immer neu hervorgerufen [1]). Bei dem Knaben Blarer's war es Aufregung durch die Reden der neuen evangelischen Prediger; seine Orakel enthielten auch nichts, was nicht eben von ihnen und in der damaligen Zeit, wie auch der Komet z. B., lebhaft besprochen worden wäre; das repetirte er im Paroxysmus, und noch dazu unzusammenhängend und in knabenhafter Weise, so dass an eine Werkstätte des Teufels gar nicht zu denken ist. Redet so ein Kranker, was er unmöglich von Menschen haben kann, dann darf man an teuflischen Einfluss glauben; redet er aber so Gewöhnliches, was er bei den alten Weibern und in der Barbierstube hören konnte, wo also der Satz gilt: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus,* da geht alles natürlich zu. Die Realität dämonischer Einflüsse läugnet er also nicht. Er ist hier Kind seiner Zeit. Luther sah bei jeder Brandstiftung den Teufel thätig, und Rychard stimmt seinem altgläubigen Freunde Ellenbogen in Ottenbeuren zu: *incendiariorum coryphaei Daemones* (357). Aber jene luxuriöse Einführung dieser Wesen missbilligte er als unevangelischen Aberglauben. Meiner Ansicht nach, sagt er, sollte das Reich des Evangeliums, das die neuen Prediger ankündigen, von solchem Aberglauben frei sein, wenn sie nämlich *ex diametro* dem Pabst entgegen sein wollen, unter dessen Regiment man solchen Leiern das Ohr noch leihen konnte (5).

---

1) S. über diese Geschichte den Brief Rychards bei Schelh. acta histor. ecclesiastica (1758) p. 111 f. Welche Sensation die Regensburger Geschichte gemacht, sieht man daraus, dass noch 1531 das Ulmer Reformationsausschreiben von dem »gleuff nach Regensburg« redet als einem Beispiel grober Abgötterei, »das es nitt hat mögen gröber sein« (S. 26).

Digitized by Google

Die berufsfreien Stunden Rychard's gehörten der Wissenschaft. Neben medicinischen, philosophischen, astronomischen Beschäftigungen standen in der alten Liebe und Schätzung die klassischen Studien; und im höheren Alter, und als die Reformation über ihre Jugendschöne hinaus schon so mannigfach verzerrt und zu mannigfach hartem und abstossendem Bild und Ausdruck erstarrt war, da blieben sie sein Trost. Eine gründliche Belesenheit in älterer und neuerer Litteratur weisen die Briefe aus; sie sind zum Oeftern eine wahre Anhäufung von Gelehrsamkeit. Er weiss mit Glück überall klassische Stellen einzuflechten. Sein Latein ist sorgfältig und fliessend; der Ausdruck, die ganze Sprache gewählt und fein. In Allem der Schüler Bebel's. Rychard ist sosehr Lateiner, dass er sogar seinen Vornamen Wolfgang, den man sonst einfacher in's Lateinische herübernahm, zum Vulcanus machte, dass er über die freilich oft starken Lateinfehler des Sohnes Zeno in der Klosterschule Wiblingen, aber auch noch in seinen Tübinger und Ingolstadter Briefen in Indignation ausbricht, und ihm deutsch zu schreiben wie als Strafe auflegt: „wenn du nicht besser schreibst, so behalte deine Briefe, denn sie erregen mir nur die Galle, auf einen ganzen Monat hinein machst du mir Eckel, so oft ich diese barbarischen Briefe lesen muss. Lebwohl, behalte für dich deine Barbarei und schreibe künftig deutsch“ (120). Im 38. Jahr (1523—1524) lernte Rychard auch noch das Griechische nach bei Joh. Magenbuch, dem jüngern Blaubeurer Freund (128), dem Gehilfen Melanchthon's bei Ausarbeitung seines griechischen Wörterbuchs in den Jahren 1522—1523 (483) [1]), von dem Rychard, weil er schon früher das Griechische in Ulm mit Glück gelehrt (am. I, 293), eine so gute Meinung hatte, dass er ihn für einen tüchtigen Nachfolger Reuchlin's in Tübingen an

1) Das *dictionarium graecum*, das Melanchthon schon 1518 fast fertig nannte (corp. Ref. I, CXLVIII), das aber nie herauskam. Magenbuch arbeitete das Medicinische. Er war nachher Arzt, 1524 in Nürnberg, das er aber desselben Jahrs wieder verliess. Corp. Ref. Mel. ad Baumg. I, 696. 1529 ist er wieder dort (444).

Digitized by Google

der Stelle des an Ostern 1523 abgehenden untauglichen Wakefield hielt (amoen. I, 293). Die Kenntniss des Griechischen war damals noch seltener, und die Gelehrten fühlten sich in diesem Punkt manchmal auf den Zahn, wie Rychard denn einmal bei einem geselligen Zusammensein mit Hochstraten es darauf anlegte, den berühmten Ketzermeister auf die Probe zu stellen (349). — Wie Bebel, und wie dazumal Jeder, der die alten Dichter las, war Rychard auch Poet. Er hat viel gedichtet, viele Epigramme in Sachen der Reformation, viele Gelegenheitsgedichte, Epitaphien auf alle in der Nähe Ulms das Zeitliche segnende Aebte. Abgesehen von der Regelmässigkeit der Form, in der er sich Andern wohl auch zum Korrektor aufwarf [1]), enthalten sie vielfach nur prosaische Gedanken, doch zeigen einige Schwung, einige, wie sein Gedicht auf den Tod Margaretha's, seiner ersten Frau (1511), Zartheit und Innigkeit (33), manche auch einen guten und gesunden Humor, wie z. B. das scherzende Epitaphium für Stockar (12). Er selbst setzt sich demüthig mit seinen Arbeiten *inter lixas et calones* (4); er tröstet sich mit seinem guten Willen, aber auch mit den ewigen Hindernissen. Selbst die Nacht ist ja dem Dichter geraubt, und nicht durch die Patienten allein, auch durch häusliche Hindernisse aller Art, wie er mit etwas derbem Humor klagt:

> Et mihi dictanti Phoebeum carmina furtum
> conjux adstertens impedimenta fuit,
> ringulus ipse canis mordaci pulice laesus
> dilaceram gestit perfricuisse cutim. (108).

So bescheiden er von sich selbst sprach, so geachtet und geschätzt war er unter den Liebhabern klassischer Studien. Das hing aber auch zusammen mit seinem gemüthlichen, Jedem zugänglichen Wesen, mit seinem zu allen Handlungen aufopfernder Freundschaft bereiten Edelsinn, obwohl seine Mittel nicht eben reich waren (7), mit seinem reinen, lauteren, biederen Charakter. Der *sincerus,* der *pius vir* (112),

1) So dem Leipziger Hegendorfin in einem Vers über Luther, amoen. p. 509.

Digitized by Google

der *candidus vir* (357) heisst er überall in den Briefen. — Nicht allein die Elchinger Mönche preisen ihn in ihren Zuschriften als einen wahren Patron der Studien, Andr. Dyrlin daselbst leitet seinen Namen her von seinen *divitiae in artibus ingenuis* (36. 58), der überaus gelehrte Mönch und nachmalige Prior in Ottenbeuren, Nicol. Ellenbogen, Humanist, Mathematiker, Astronom, preist sich drei- und viermal glücklich, mit dem so gelehrten trefflichen Mann *(tam doctus, tam candidus vir)* bekannt zu werden (357); auch sonst bekanntere Namen haben ihm ihr Lob gespendet. Da preist Frecht in Heidelberg seine ausgezeichnete Gelehrsamkeit (390) und nennt ihn seinen *patronus unice observandus* (389); da findet sein Briefwechsel mit Magenbuch auch in Wittenberg und bei Melanchthon offene Anerkennung (544); da rühmt Jacob Locher (Philomusos), Prof. der Sprachen in Ingolstadt, ihn als *utriusque Apollinis mysta, arte medica famigerabilis et plectro non inamoenus* (amoen. p. 501) und findet in seinen Briefen die Charitinnen selbst voll Anmuth und Lieblichkeit (111). Da wünscht (J. 1535) Brassican, der Lehrer in Wien, den Mann der vollendeten Wissenschaft, des gewiegtesten Urtheils, der reifsten Ansichten in schwerer Zeit sprechen zu können (399). Und wie die Alten einst Götter gemacht, so möchte er (J. 1517) jetzt Rychard zum Gott erheben (90); zu seinem Lob und Ruhm gibt er ein eigenes Gedicht in die Oeffentlichkeit (91). — Man suchte seine Bekanntschaft, so der paedotriba Guntius in Biberach (93), der Ottenbeurer Ellenbogen (357); besonders jüngere Ulmer Gelehrte verehrten in ihm ihren Mäcenas, so Dan. Mauch, nachheriger Sekretär bei Kardinal Campegius, Bekannter des Erasmus, zuletzt bischöfl. Vikar in Worms; Nicol. Schmierner, zuerst Dominikaner in Ulm, später geh. Aktuar des Markgrafen von Baden; der Wiblinger Frater Barthol. Stella (Stör), in dem er eine *non vulgaris vena poëtica* erkannte und den er durch seinen Beifall ermunterte (64); ganz besonders aber Dr. Joh. Magenbuch, den er in seinen Studien, besonders in Wittenberg, auch mit Geldern unterstützte, den er während einer Pestzeit zu Wittenberg zu sich in's wohlbekannte Gasthaus

Digitized by Google

einlud, so dass Melanchthon in einer eigenen Zuschrift (3. Jan. 1524) seine wahrhaft christliche Handlungsweise rühmte, in der das Wort in volle Erfüllung gehe, dass der Mensch dem Menschen zum Gotte wird, zu gleicher Zeit aber auch seine fernere wohlangebrachte Hilfe in Anspruch nahm (corp. Ref. I, 650).

Zu den vertrauteren Freunden zum Theil von der Universitätszeit her gehörte der begabte und beliebte Lehrer Johann Alex. Brassicanus (Kohlreuter, aus Constanz), zuerst in Tübingen, wo er Bebel's Nachfolger wurde, dann in Ingolstadt (1522. 112. 126. am. 306), später in Wien (s. o. Brief vom J. 1535), durch den er auch in mittelbare Verbindung mit dem von ihm hochverehrten Erasmus gelangte (am. 306). Auch der andere Nachfolger Bebel's, Joh. Heinrichmann, war ein guter Freund, dessgleichen Caspar Volland, der nachmalige Kanzler Herzog Ulrichs (161. 546). Brassican nennt Rycharden seinen besten Freund (112. 113), er bittet ihn in seinem von 1517 bis 1535 fortlaufenden Briefwechsel, die in nichtgewöhnlicher Weise (ohne Zweifel in Tübingen) begonnene Freundschaft ihm für immer zu erhalten. Brassican, der *poëta a Caesare laureatus*, der *Caesareus orator*, wie er niemals in seinem Titel zu sagen vergisst, war ein sehr eitler Mann, wodurch sich Mancher, wie der unten zu besprechende Joh. Böhm, von ihm abgestossen fühlte: Rychard war dagegen sein nimmer wankender und neidloser Bewunderer. Von einem Hymnus Brassicans *ad Apollinem* ist er ganz begeistert (212), von seinen Gedichten überhaupt meldet er ihm: mit welchem Beifall, welcher Bewunderung ich sie gelesen, wage ich dir nicht in's Antlitz zu sagen (91). Auf das ihm selbst gewidmete Lobgedicht kann er trotz aller Aufforderungen der Freunde nicht in gleicher Weise antworten: *dedecorosum, tam mundas et delicatas aures bovatim admugire;* und er zieht es statt der Antwort vor, ihn zu Ceres und Bacchus, und wenn es beliebe auch Venus zu sich einzuladen. Im Herbst und an Weihnachten 1522 war Brassican auch wirklich als Gast bei ihm (am. 306 und nr. 112). Auch Jacob Locher (Philomusos), der Kollege Brassican's in

Digitized by Google

Ingolstadt, und auf den Zulauf des neuauftretenden Tübingers, wie dieser meinte, etwas neidisch, wurde durch einen längeren Aufenthalt in Ulm im Jahr 1520 (im Haus des lat. Schulmeisters Grüner), wohin er sich vor der Pest aus Ingolstadt geflüchtet, ein vertrauterer Freund. Eine ebenfalls in der Jugendzeit geknüpfte und Rycharden selbst ehrende Freundschaft war die mit zweien Landsleuten aus dem Ulmer Gebiet, die nachher auswärts wirkten, mit Augustin Marius und mit Jodocus Hesch. Aug. Mayr, geb. in Lehr bei Ulm war als Schüler der Augustiner (Wengen)-Schule in Ulm mit dem Gehilfen Dr. Stockar's bekannt geworden. Seit 1511 als Studirender, bald auch Docent der Theologie in Wien unterhielt er längere Zeit einen Briefwechsel mit dem Ulmer Freund (1515. 552. 542). Er wurde bald ein berühmter Name, als Weihbischof in Freising, Basel und Würzburg, als einer der Confutatoren der A. Konfession, überhaupt als ein Mann von grosser Gelehrsamkeit und zugleich Edelsinn, daher auch Liebling des Erasmus, der ihn dem Augsburger Bischof, Christoph v. Stadion, nicht genugsam empfehlen konnte [1]). Bescheidener war die äussere Stellung des andern Landsmanns aus Geisslingen, Jod. Hesch: er war, nachdem er in Tübingen studirt, Ludimagister in Rottweil, Blaubeuren, Ravensburg, und vergrub sich 1511 im 28. Lebensjahr nach dem Tode seiner Frau in's Carthäuserkloster Ittingen im Thurgau. Aber er war ein unterrichteter Mann und ein Charakter. Der Reformation zuerst sich freuend, wie er selbst (1522) an Joachim von Watt schrieb, wurde er bald ihr lebhafter Gegner, weil sie ihm zu weit ging. Zwingli hielt's der Mühe werth, den Lesemeister von Ittingen durch ein Schreiben einzuschüchtern (1524): aber Hesch antwortete freimüthig und unerschrocken. Er hat sich durch diesen Streit im Briefwechsel Zwingli's ein Andenken gestiftet. Der Streit endigte übrigens sosehr zuletzt in Frieden, dass Hesch ein Jahr darauf im Begriffe war, das Kloster zu verlassen und nach Zürich zu gehen, wo Zwingli für ihn sorgen wollte [2]). Mit Rychard stand

1) Vgl. Veesenmeyer, Beiträge zum A. Reichstag S. 78 ff.

2) S. 171. 586 und Zwinglii epist. (ed. Schuler) I, 328 ff.; I, 586 f.

Digitized by Google

Hesch vorzüglich während seines Aufenthalts in den beiden Nachbarstädten Ulms in häuslichem und wissenschaftlichem Verkehr; er nennt seine Freundschaft mit ihm die von Castor und Pollux (48). Dichterische Zuschriften gingen zwischen allen diesen Freunden hin und her.

Sein „brüderlicher Freund" aber (am. 607) selbst noch zu der Zeit, als die Reformation beide auf verschiedene Seiten trieb, war der auch schon an anderem Ort erwähnte [1]) Ulmer Deutsch-Ordenspriester und Dichter Johannes Bohemus (Böhm), gebürtig aus dem Städtchen Aub an der bayrisch württembergischen Gränze (Aubanus). Ein gleichfalls unter uns vergessener Name, und doch verdient Böhm für seine humanistischen und culturhistorischen Arbeiten — sein Hauptwerk „omnium gentium mores, leges et ritus" (1520) erschien in einer langen Reihe von Ausgaben bis zum Schlusse des Jahrhunderts in Deutschland, in den Niederlanden und in Frankreich —, ganz besonders auch für seine Bemühungen, die hebräische Sprache wieder zugänglich zu machen durch Uebersetzungen von Wörterbüchern und Grammatiken, die er besorgen liess, wodurch er selbst Reuchlin und dem Schweizer Lehrer Pellican nützlich wurde, wohl ein ehrendes Gedächtniss. Seiner Zeit war er sehr geachtet und stand in ausgebreiteten literarischen Verbindungen mit Heinrich Bebel, Joh. Brenz, Andr. Althamer, Wil. Pirkheimer, Conr. Peutinger, Otm. Luscinius, Jak. Locher und Joh. Brassican, Christoph Hegendorfin etc. [2]); er galt in Ulm als eine Auctorität, durch die man sich auch im Urtheil über die Reformation leiten liess (461); der scharfrichtende Eberlin in seinem Brief an den Rath, in dem er an den Ulmer Klöstern nichts Gutes lässt, sagt von ihm: „das Teutsch hauss hat einen man, der wisst was"; Rychard heisst ihn die ***vera lucerna Suevis, quo duce Phoebus adest, quo duce Musa viget*** (461). Er lebte mit ihm in innigstem Verkehr und Austausch. Auch heitere Zusammenkünfte, welche namentlich Rychard, in

1) Reform. der Reichstadt Ulm S. 49 f.

2) S. über ihn Veesenmeyer, Programm de Boemo Aubano. Ulm 1806.

Digitized by Google

diesem Punkt ein Lebemann, öfters veranstaltete, waren gewürzt durch Besprechungen über Poesie und Litteratur. Da liegt uns z. B. ein Briefchen vor, von Nic. Schmierner im Auftrag Rychards an etliche Ulmer Freunde, darunter Böhm, gerichtet: *ut crastina luce apud nostrum Maecenatem, dominum R. in prandio compareatis, ibidem hilari vultu opipareque victuri, deque rebus variis et poeticis et philosophicis confabulaturi* (368). Bei solchen Festen der *„officina literaria“* (171) gings öfters hoch her, und neben dem Neckar- und Rheinwein wurde Etschwein und Candier versucht (43). Auch in den Klöstern der Umgegend gab es gesinnungsverwandte Männer, bei denen man einkehrte, auch Freunde aus der Fremde einführte, wie z. B. Brassican mit dem Abt von Anhausen, Joh. Mann, dem tutelaris patronus doctorum omnium (27) und mit dem Elchinger Kloster (am. 501) sich wohl bekannt zeigt. Hieher ging man denn auch öfters heraus, wo Andr. Dyrlin, Frater, dann Prior, „der Dichter“ (36) und Joh. Philoremus, der tüchtige Lateiner und Grieche (332), Rychard's, Böhm's gemeinsame Freunde waren (am. 501). Böhm erinnert Rychard einmal *„ex museolo nostro“* an einen solchen schönen Elchinger Tag: *Dies ille festivus et genialis, in quam ad se nos invitavit* (Dyrlin) *jamdudum*. Oder man ging in das nahe Wiblinger Kloster, wo Maurus Hochstetter und Barthol. Stör (Stella), in seinem späteren Leben fast noch der einzige Freund Rychard's (1543. 332), der Dichtkunst und Philosophie sich widmeten. Stella scheint der officielle Dichter des Klosters gewesen zu sein, der unter Anderem dem jungen Rychard, dem früheren Zögling des Klosters, auf dessen vielleicht vom Vater gefertigte *jocosi rythmi* ein artiges sapphisches Gedicht zur Antwort gab, in dem die verschiedenen Klosterfratres je in ihrer besonderen Art dem jungen Rychard an's Herz sprachen. Und da wir daraus zugleich etwas über die sonstigen wissenschaftlichen Kräfte des Klosters erfahren, so dürfen hier wohl etliche Verse daraus eine Stelle finden:

1) Praesul inprimis ferulam minatur
Asperam, si non Heliconis undas
Hauseris, pergens madidus paternum
Visere tectum.

Digitized by Google

2) Et Prior, grandi pietate quondam
Te fovens, castum, docilem, pudicum
Semper addictum studio frequenti
Esse precatur.

3) Subprior nec non Benedictus optat,
Firmus et constans maneas in omni,
Quam tibi monstrat genius palaestram
Viribus aequam.

4) Lauream Maurus capiti corollam
Texuit pro te viridemque servat,
Si comes tecum adveniat Minerva,
Tempora cinget.

5) Otho, qui nullum didicit sophisma,
Jam suam replet pharetram sagittis,
Disputaturus logicos clenchos
Expolit in te.

7) Ora Matthaei fugias diserti,
ni feras tecum patriam loquelas
Atticam, Hebraeam Latiamque ternas
ingeniose.

10) Deditus Musis simul et poetis
Barbarae linguae fugias soloecos,
Tullium discas, monet atque precatur
Bartholomaeus.

12) Gorgius Musis salibusque pollens
barbiton, plectron, citharam lyramque
in tuam miro fidium choream
murmure panget (88).

Man sieht, dieses Benediktinerkloster (ebenso wie das zu Elchingen, Blaubeuren, alle drei seit ihrer Reformation im 15. Jahrh. Muster-Klöster in Schwaben [1]) kann sich mit Ehren sehen lassen; man kann diess, wenn man will, auch daraus abnehmen, dass Vater Rychard während des Aufenthalts Zenos in Wiblingen sehr wünschte, der Sohn möchte an der Tafel der Patres essen dürfen: *istic silentio adsuescis, stoicos et philosophicos mores contueris, ex quibus vel te inscio aliquid emolumenti tibi accedit* (77); und

1) Fabri hist. Suev. (in Goldast. rerum suev. scriptt.) II, c. 7. p. 98 f. c. 11. p. 101 f. c. 15. p. 110 f.

Digitized by Google

im Blick darauf könnte man sich auch versucht fühlen, einem jungen Freund Zenos (121) Unrecht zu geben, der ihn vor der dortigen Schule und ihrer *monastica et parietaria vita* warnte, weil er sie *„cum magna ingenii sui jactura“* vier Jahre hindurch durchgemacht haben wollte.

Bei einem in seiner Umgebung so hervorragenden Mann, wie Volland von Rychard sagt: *„qualem non solum Ulma urbs, sed orbis suevicus celebrat“* (505), heftet sich das Interesse von selbst und vorwiegend auf seine Stellung zur Reformation. Rychard erhielt seine Richtung gewissermassen schon durch seine Studien. Die humanistischen Studien waren nicht blos eine Protestation gegen den Geschmack des Mittelalters und die bornirte Trägheit des Mönchslebens, sie waren die Träger der Aufklärung im weitesten Sinn des Worts, und schon durch ihre Entstehung ein gewisser Riss in die Legitimität schliffen sie bald ihrem Ursprung treu gefährliche Waffen gegen die Satzungen und Ordnungen in Staat und Kirche. Schon Bebel hatte in seiner Weise der Reformation vorgearbeitet: aber mehr als nur einreissen konnte er nicht, und gegen die etwas vornehme Geringschätzung „der Religion“, zu der er anleitete (Zapf 52) und die wir noch 1510 bei Rychard gegenüber dem freilich mönchischen Freunde Hesch finden (171), bildete erst Luther das rechte Gegengewicht. Dass übrigens Bebel, der zu einer Zeit starb, wo die Gemässigtsten noch für Luther waren (um 1518), in einem Lobgedicht aufs Mönchswesen gegen den tollen Luther gepredigt haben soll (Z. Vorr.), ist Eck'sche Erfindung. Wogegen allerdings auffallend ist, dass Rychard dessen Bruder Wolfgang später als einen *papista papistice* grüssen muss (1524. 454). Aber das war Ausnahme, und er konnte mit Recht an Böhm schreiben:

> si te non rumor, si te non fabula vulgi
> persuadere solent, quo pia scripta legas;
> te tamen admoneat, quam concio Palladis omnis
> Lutheroque favet delphica tota manus (461).

Auch unter den Liebhabern der Studien in den Nachbarklöstern stand's ja nicht anders; schon 3. Sept. 1522 heisst es in einem Brief an Magenbuch: *in coenobio Blauburensi*

Digitized by Google

et item Elchingensi pullulat evangelium (am. 307). Und auch von Wiblingen erhalten wir in diesem Jahr stark vom Zeitgeist tingirte Verse, an den nach Tübingen aus der Vakanz zurückkehrenden Zeno gerichtet:

Musarum repetis Tubingam laetus alumnam,
nos miseros post te tetrica vita tenet.
Tu saltans inter socios nova carmina mulces,
nos tristi gemimus murmura rauca choro.
Dulcisonos audis risu comitante poetas,
dum nobis normae saeva statuta strepunt (81).

Freilich so ein hartes Geschick, wie es in den dreissiger Jahren ohne Zweifel den befreundeten evangelisch-gesinnten Elchinger Phileremus traf, den seine reagirenden Klosterbrüder in ein feuchtes, schmutziges Gefängniss warfen, und darin fast verhungern liessen, so dass er bald darauf starb (332), konnte die Aufgeklärten in den Klöstern zur Ruhe und Nüchternheit bringen; Maurus und Stella, die beiden Wiblinger, ebenso wie der Blaubeurer Frater Ambrosius (1), verblieben am Ende doch bei Kirche und Klosterstand, und wurden später die Prioren ihres Konvents.

Die erste Kunde von Rychard's Entscheidung für Luther haben wir in einem Brief an Dr. Hegendorfin in Leipzig vom 28. Januar 1521, und zugleich auch die erste schöne Kunde vom ganzen Schwabenland: *ego hoc suffragio Lutherum apud me deroveo, quod Christum spernere existimem, quisquis Lutherum spernat.* Und: *tota Suevia Lutherum, evangelii tympanotribam et sincera fontanalia celebrantem, admiratur et succollat, ejusque nomine nihil apud nos spectatius emergit* (462. am. 509). Was bei seinem Uebergang zu Luther grossen Einfluss übte, das war neben der Macht der Sache, die er vertrat, auch der Eindruck des gewaltigen sicheren Auftretens dieses Mannes, das ihm däuchte wie göttliche Prophetensendung und wie offene Verbürgung des Bestands der in Gott unternommenen, aber auch, wie er deutlich zu sehen glaubte, gleich in ihren Anfängen wunderbar erhaltenen Sache. Welch zuversichtliches Vertrauen Luther's Auftreten in Worms 1521 bei ihm gewirkt, davon geben die beiden damals gedichteten und veröffentlichten, übrigens schmucklosen Distichen Zeugniss:

Sceptrum, Bulla, Scholae regis, papae, monachorum,
haec tria Luthero nil sociata nocent.
Lutherus vincet justo sub judice solus
Pontificem et Bardos sceptrigeramque manum (am. 307) [1]).

In dem unerwartet schnellen Tod aber des bullenschleudernden Pabstes Leo X. (1521) sah er geradezu das Eingreifen des Himmels, ein göttliches Zeugniss:

Dum Leo conatur falso pessundare pacto
Lutherum, sancta religione virum,
irrita fecerunt Superi mala vota Leonis
et pro Luthero mortuus ipse Leo (am. 512).

Luthern selbst aber lässt er sprechen:

Quaesitus toties, toties tibi, Roma, petitus
en ego per Christum vivo Lutherus adhuc.
Una mihi spes est, qua non fraudabor, Jesus;
hunc mihi dum tenеam, perfida Roma vale (ib.).

Als diesen Mann mit Prophetensendung und Prophetenbewährung nennt er Luther in seinen Briefen von 1522 an mit Vorliebe den wiedererstandenen Elias, wovon er schon 1520 mit Magenbuch in Ulm geredet (am. 297), und mit Elias Ankunft lässt er nun in seinen Briefen geradezu eine neue Zeitrechnung beginnen: *anno ab adventu spiritus Heliae IV, anno a manifestato Heliae spiritu V* (1522. 1523); eine Rechnungsart, die nicht allein Magenbuch nachahmte (544), die auch Melanchthon und den Wittenbergern sehr gefiel, und wozu der neue Elias selber lächeln musste (*quod et Martino arrisit.* Mag. ad R. 544). Die klassische Stelle des Briefs vom 13. December *ab ortu spiritus Heliae IV* an Magenbuch in Wittenberg muss auch hier ihren Platz finden: *nam si omnino buccam meam in sinum tuum ausim exonerare, non dubitarem, omnipotentem Deum Heliae et Henoch spiritum in Lutherum atque Melanchthona irrigasse asseveranter credere, qua de re, cum hic unâ essemus, saepius verba fecimus* (am. 296 f.). Darum ist's denn auch immer Luther und nur Luther, dessen Auftreten er mit unbedingtem Zutrauen

1) Von Lambert in s. Comm. in Minorit. regulam 1525 abgedruckt.

Digitized by Google

fordert, wo es gilt, mit starken Schultern und gewappnetem Arm den Feinden des Evangeliums entgegenzutreten; und gilt es auch nur, den für das unreife Volk *(immatura plebecula)* versucherischen Schmähschriften der Gegner die Spitze zu bieten, so muss es Luther sein und seine scharfgespitzte Feder mit ihren scharfzeichnenden und durch und durch treffenden Zügen: *„quapropter Lutheri discerniculo opus erit. Hosce libellos si Lutherus dignis carbonibus depinxerit, nos redde certiores“* (ad Heg. 1521. am. 510).

Bei diesem überaus kräftigen Gepräge evangelischer Gesinnung, das sie an der Stirn tragen, ist's eine Lust, diese Briefe aus der ersten Zeit der Reformation zu lesen; ein so recht eigentlich jugendlich erregter Ton der Begeisterung [1]) geht durch sie, in dem die Haltung und Stimmung der Nation in jenen grossen Tagen wie in lebendig frischem Windeswehen bis zu uns herüberrauscht. Welch ein ungeduldig drängendes Verlangen, von Wittenberg, wo Magenbuch in vertrautem Verkehr mit Melanchthon und Luther stand, Neues zu vernehmen! Rychard beneidet Magenbuch recht eigentlich um den Aufenthalt in Wittenberg, so dass dieser die überspannten Vorstellungen wohl öfters herunterstimmen muss: „ich weiss, wie begierig du auf meine Briefe bist, weil man so Vielerlei bei euch über Wittenberg erzählt, als könnte kein Tag hier vergehen, ohne dass etwas Christliches geschähe, während in ganz Wittenberg zusammen nichts ist, was den Namen christlichen Lebens verdienen könnte; durch den blossen Titel erhalten wir uns auf der Höhe der öffentlichen Meinung *(solo titulo venditamus nos ipsos vulgo)*“ [2]). Ich weiss

---

1) Wir verbessern bei dieser Gelegenheit ein Versehen der U. Ref. Der jugendlich begeisterte Schreiber war in's höhere Alter, wie dort angegeben ist, noch nicht eingetreten, zu welcher Angabe uns das *„ego veteranus et emeritus jam Hippocratis miles“* (aus dem J. 1523) verleiten konnte; aus dem vollständigen Briefwechsel sieht man, dass er 3. Febr. 1525 39 Jahre alt wurde (s. o.).

2) 483; zur Zeit der Carlstadter Unruhen. *Si quaeras*, fährt M. in jenem interessanten Briefe fort, *quis inde* (durch Luthers Rückkehr von der Wartburg) *evenerit fructus apud nos, qui*

Digitized by Google

dir im Augenblick nichts zu schreiben, heisst es in einem Brief Rychard's an Magenbuch 19. Sept. 1522, als dass ich dich ernstlich beschwöre, zu schreiben, wenn du etwas Neues hast; ich will deine Briefe allemal herumtragen zum Lesen jedem Einzelnen unsrer Freunde, wodurch du dich bei Vielen auch empfiehlst, besonders wenn du von Luther und Melanchthon Neues schreibst (am. 303). Mit offenen Armen, schreibt er 13. Decbr. d. J., habe ich deinen freundlichen Brief empfangen. Du kennst ja meine Begierde, zu hören, wie es bei euch geht (ib. 296). Du sagst, du wollest über Idelhausers Palinodie schreiben; aber lass das, gib lieber, was du versprochen hast, vergrabe dein von Luther empfangenes Pfund nicht, sondern wuchere damit, indem du es an uns kommen lässest (ib. 299)! Da sind denn die Briefe, die von Wittenberg kommen, süsser denn Hymettushonig, er liest sie viermal, fünfmal, trägt sie herum und bittet gleich wieder um neue Gaben. Er kanns nicht lassen, er muss diese Männer auch grüssen, er möchte, wenn nicht von Angesicht zu Angesicht [1]), wenigstens in Worten mit den Herolden des Glaubens *(fidei tympana)* reden (am. 304); er lässt ihnen sagen,

primas evangelii habere credimur, nescio. Martinus ipse veretur, ne nobis futurum sit, quod accidit in civitate Capharneae. — Martinus quidem recte veritatis verbum explicat, sed nos abutimur eo, et quidquid nostris affectibus libet, hoc arripimus, huic assentimur, quo fit, ut quanto magis nos Christianos esse putamus, tanto gentiliores simus. — Quod enim cuique placet, id sequitur. Dulce sacerdotibus est, ducere uxorem, jucundum monachis, excurrere coenobia, amicum vulgo, non confiteri, vesci carne in diebus Veneris, sub nullius esse servitute, et quisque suo vivere voto. — Soviel ruhmrednerische Kriegsleute des Wortes Christi hier sind, schreibt Mag. am Stephanustag 1523, so geschieht doch nichts Christliches in Wittenberg ausser durch Luther und Melanchthon. *Si modo Lutherus pater est, ut ipsi dicunt, et caput reflorescentis evangelii, paucos adhuc sibi similes gnatos fecit* (544).

1) Vom Porträt Luthers sagt er:

Nosse satis fuerat sua per monimenta Lutherum,
atque loco lucri picta figura venit.
Cernite formosam formoso in corpore mentem:
degenerem mentem vix caro pulchra tegit (am. 512).

Digitized by Google

wenn er sie auch nicht persönlich kenne, so seien sie doch durch ihre Schriften seine vertrauten Freunde (am. 307); er will ihnen fest versichert haben, dass es Keinen gebe irgendwo in deutschen Landen, der sie höher geschätzt hätte, als er, dem ihre Ehre und ihr Wachsthum oder vielmehr das Wachsthum Christi so wichtig wäre (am. 297). Wie es sich 1523 mit einer Krankheit Luthers, dessen Tod die U. Mönche schon bejubelt hatten, besserte, aber noch über schlaflose Nächte geklagt wurde, *quibus dominus Helias molestetur*, da konnte sich Rychard nicht enthalten, Magenbuch seine ärztlichen Rathschläge zu geben gegen diese durch übergrosse geistige Anstrengungen verursachte *„siccitas cerebri“*; er verordnet — um hier gleich auch das Recept zu geben, Umschläge mit weiblicher Milch vermischt mit Violenöl; oder, wenn auch das *malum Franciae* mitunterlaufe, ein Pflaster von Hirschmark, verkochten Würmern mit etwas Wein und Safran. Er ruft noch am Schluss Magenbuch eindringlich zu: *cura nobis Lutherum propter Deum!* (515) — Rychard geht weiter in der Beziehung zu Luther und Melanchthon, er bittet Magenbuch, bei Gelegenheit Luther seine Disticha zum Wormser Reichstag zu übergeben, und weil Magenbuch wiederholt ihm zuspricht (544. 545. am. 290), wagt er es, auch mit einem Schreiben sich an Luther zu wenden, wie er selbst sich ausdrückt, mit seinen Thorheiten seine Ohren zu belästigen (am. 290). Der Brief, der in der Sammlung vorliegt, ist zu charakteristisch für Rychard, als dass wir ihn nicht ganz geben sollten, obwohl er nachher doch Bedenken trug, ihn abgehen zu lassen, und es vorzog, ein Schreiben mit bestimmtem praktischem Zweck und Inhalt abgehen zu lassen. Der erste Entwurf lautet so: *quamvis non ignorabam, inopportunum esse, aures tuas obtundere literis peregrinis eisdemque ignotis, et quae nec usui nec utilitati tibi futurae essent: non potui tamen non oblectamento meo satisfacere, ut te per epistolium illud inviserem, qui corporea praesentia hactenus nequeam, cum nullus interim mortalis jam vita fungatur, cujus conspectu libentius perfruerer. Tantus est fervor, tanta est mea in te observantia, et non tam tui quam Christi et*

Digitized by Google

evangelii ex te sinceriter scaturientis amore; te videre desiderо. Quare tui avidum et libellorum tuorum incolam quotidianum famaeque buccinatorem quemcunque audire non aegre feras; nec id praeconii mihi invideas, quo ausim apud meos jactari, meas ad te ire literas. Vale faustiter ex Ulma (460). Das nicht aufbehaltene Schreiben, das er 27. Febr. 1523 Magenbuch zur Uebergabe an Luther überschickte, enthielt die Bitte um Belehrung über das Verhältniss des Glaubens und der Werke zum Reich Gottes, das nach Paulus durch Rechtfertigung im Glauben, nach den Evangelien durch Werke erlangt zu werden scheine. Die Bestimmtheit, mit der er sich diese schwierige Frage stellte, zeigt, wie eingehend er sich mit dem N. T. beschäftigte. An Melanchthon schrieb er zu gleicher Zeit eine Danksagung für dessen theologische Belehrungen, es ist nicht deutlich, ob für seine schriftstellerische oder für private. Zart genug fühlt er, dass sie Misstrauen hegen könnten gegen die schmeichelhaften Briefe eines ihnen Unbekannten, und mit Recht, da so viel heimliche Minen gegen sie gelegt werden: darum beruft er sich feierlich vor ihnen auf Magenbuch, um sie von seiner Ehrlichkeit zu überzeugen. Er verlangt von Luther eine Antwort nicht, er hält es für unbillig, seine Feder für sich in Anspruch zu nehmen, obwohl es ihm lieber wäre als Gold, er will nur mündliche Auskunft an Magenbuch, der's ihm schreiben soll. Und weil er sich durchaus nicht aufdringen möchte, so überlässt er es erst noch Magenbuch, ob er es für gut finde, die Briefe zu übergeben oder nicht (am. 290 ff.). Nun, das geschah, und wie erfreut war Rychard, als ein Brief von Luther selbst kam, er, der schon gejubelt hatte, als wäre es die Eroberung attalischen Reichthums, wie Magenbuch ihm die Zusendung der Handschrift Luthers und Melanchthons für seine als Heiligthümer *(religiose)* gesammelten *chirographa heroum* zugesagt hatte (am. 297). Ich kann's nicht sagen, schreibt er 11. Aug. 1523 an Magenbuch, welch unaussprechliche Freude die Handschrift Luther's mir gemacht, die ich für immer aufbewahren werde: ich bin dadurch auch von meinen Skrupeln über Rechtfertigung und Reich Gottes befreit

Digitized by Google

(340). Auch Melanchthon sehen wir entschlossen, ihm zu schreiben (544. 545); auf uns gekommen ist nur der oben erwähnte Brief wegen Magenbuch's, und ein späterer wegen des Sohnes Zeno. Dass man in Wittenberg mit Achtung von ihm redete, dass Melanchthon nach seinem Bildungsgang, besonders seinem Tübinger Aufenthalt fragte, und mit wem er dort studirt, und selbst den Wunsch aussprach, ihn persönlich zu sehen, wie er in seinen Briefen seinen Namen und seinen Geist vor sich habe (545), auch das freute Rychard, aber gewiss, soweit kennen wir ihn jetzt, ohne Eitelkeit.

Solch eine Verehrung und Hingebung kann wohl den Schein erwecken, als knüpfte sie die Sache vergessend einen schwächlich weichlichen Kult an die blossen Personen. Ja es ist nicht blos der Schein, es war wirkliche Gefahr, aber nicht für Rychard allein, für die Nation überhaupt, eine Gefahr, deren sich Männer wie Frecht wohl bewusst waren, der im betrübenden Streit zwischen Luther und Carlstadt gegen Rychard wenigstens das als mögliche Frucht nannte, dass Gott damit den Glauben übe, *ne scilicet carnis oculo in personas quantumvis orbi notas celebres respiciamus, haereamus, iisque veluti Apollinis oraculo nitamur* (1524. 532). In ihrem Grund aber war diese Hingebung doch eine völlig berechtigte, denn sie ruhte ganz und gar auf der wirklichen Anschauung und Erfahrung dieses lebendigen Ineinanders, dieser wunderbaren Verschlingung von Sache und Person, wie sie fast in der ganzen Geschichte nirgends so rein und so drastisch sich entwickelt hat. Rychard insbesondere nun aber vergass über der Verehrung der Person die Sache nicht. Wenn er Luther'n versichert, dass Niemand seine Ehre und sein Wachsthum mehr wolle als er, setzt er gleich hinzu, dass er nicht sowohl ihn selbst als das Evangelium Christi in ihm mit Liebe umfange (297). Dess Beweis ist schon der Eifer, mit dem er „täglich" die dogmatischen Ausführungen Luther's und Melanchthon's studirt, die Gründlichkeit, mit der er sich in der Lehre des N. T. orientirt (292), das Verlangen nach Belehrungen aus Wittenberg, nach „reinerer Theologie" (299), sein prüfendes Zurückgehen bis auf Ambrosius und Augustin,

Digitized by Google

in denen er bei seinen Streitigkeiten in Glaubenssachen sich bewandert zeigt (466. 470). Luther's Dignität besteht für ihn darin, dass er nach der Nacht des Mittelalters das Licht des Evangeliums wieder aufstellte, das dürre Ackerfeld Christi mit paulinischen Saamen neu befruchtete!

— steriles sulcos Christi peraravit aratro
et paulina sua semina sevit humo

schreibt er an Hegendorfin (am. 511), und in einem Gedicht auf M. Luther sagt er anderswo (n. 459)

dispulit has nubes docto sermone Lutherus,
in lucem fidei grande reduxit opus;
eruit e latebris coelestia scripta profundis,
lampade succendit cordaque syderea.

Wie aber so vielen Andern in jener Zeit, z. B. Heinr. von Kettenbach, dem feurigen Franziskaner-Prediger in Ulm, galt auch Rychard die Reformation zugleich als Vaterlandssache, als eine Erhebung des geknechteten ausgesogenen Deutschlands gegen die Tyrannin Roma. Er fährt in jenem Gedichte fort:

invidet huic triplicem gestans cervice coronam
Praesul teutonicis dives ab exuviis,
vertice qui rubrum portat sudante galerum.
Da Deus, his rebus finem, dispelle labores,
quos zelo fidei turba misella capit.
Ah, juga de nostris humeris servilia demas,
humanum soter eripe quaeso genus.
Scandala pestifero surgunt jam tincta veneno,
et mala libertas crimina dira parit.
Ad nos, si fas est, veracem mitte prophetam,
sceptra tyrannorum qui superare queat.

Als diese „Tyrannen" erschienen ihm aber nicht allein die Päbste und ihre Werkzeuge, sondern — und darin streiften seine Gedanken und Wünsche vom religiösen Boden offen auch in's politische Gebiet hinüber, auch alle weltlichen Bedrücker und Bedränger des armen Volks. Der Ruf nach Recht und Gerechtigkeit im Land umher ging ja damals Hand in Hand mit dem Verlangen nach reinerer Religion, ja er war genau betrachtet selbst ein Kind der reli-

Digitized by Google

giösen Reformation, wie denn Luther besonders Gerechtigkeit verlangte und mehr Gerechtigkeit von Fürsten und von Edeln; aber über der ersten Aufgabe versagte die Kraft zur zweiten, und nach dem Bauernkrieg meist auch die Lust. Was so die anfängliche Richtung der Zeit war, das sehen wir auch bei Rychard seinen Ausdruck gewinnen, und von ihm auf seinem Reformationsprogramm selbst im J. 1530 noch festgehalten, aber, wie wir aus obigem Gedichte sehen, als eine Aufgabe, zu deren Bewältigung es auch nach Luther noch einer neuen Prophetensendung bedarf. Denn als das wahrhaft Epochemachende des Jahrhunderts erkannte er neben der Erneuerung der Religion und der klassischen Studien auch die freilich am längsten sich verzögernde und durch Luther nicht herbeigeführte Herstellung von Recht und Gerechtigkeit.

Ecce novum capiunt nostratia secula vultum,
et novus in nostris claret Apollo scholis.
Nunc iterum rigidi scandunt ad rostra Catones,
justitiae cultus coepit habere locum.
Exul erat pietas, terrasque Astraea reliquit:
qui verum auderet dicere, nemo fuit.
Sed jam Lutherus multa comitante caterva
Felici nisu vera docere jubet etc. (ad Hegend. am. 511.)

Die Reformation der Religion, der Sitten und Gesetze stellt er wie hier auch sonst immer in Eine Linie und betrachtet sie in dieser ihrer vollen Ausführung als eine unausweichliche, von der Geschichte selbst geforderte, und wo man sich dawider stemme, auf dem Revolutionsweg durch die Massen des Volks einbrechende Nothwendigkeit. *Velimus, nolimus,* schreibt er an Dan. Mauch, um die Zeit des Augsburger Reichstags — daher dieser Brief ein interessanter Beleg für die Hoffnungen, die sich an diesen Reichstag knüpften —, *clarius est, quam ut tergiversari possimus, morum, legum atque religionis statum amplius exorbitasse, quam veritas etiam stolidis notissima (ut est in proverbio) sufferre possit. Oportet fieri reformationem, quam si capita facere neglexerint, metuendum est, ne plebs hanc provinciam minus feliciter et cum nostro detrimento sibi usurpet* (335). Ein andermal an denselben: *velimus, nolimus, innovare opor-*

Digitized by Google

tet morum, religionis et legum statum, tam diutina temporis rubigine ambesum. Necessitati enim parendum. Clamat verbum Dei, clamat coelum, clamant elementa, clamat denique secretus cordium furor, mores degenerasse, religionem divitiis absumtam, leges fastu et tyrannide exorbitasse, gravius etiam, quam praesentis seculi conditio amplius perferre queat. Christus, qui mentiri non potest, praedixit, eradicatum iri plantationes, quas non plantarit coelestis pater. Divinus Plato vaticinatus est: fore tempus multa post secula (regi Dionysio scribens in epistolis), quo theologiae mysteria exactissima discussione velut igne aurum purgarentur; poëtarum placita in promtu sunt, quorum dicta non undiquaque vaticiniis expertia esse creduntur, quos inter barbatus magister prodiit. Tempora mutantur et nos mutamur in illis; quare perperam instituto proposito ad priscas observationes compellimus tam longe mutatos homines, quibus etiam mellis longior usus aloën sapere occipit; adeo complantata est huic mundo vicissitudo, in quo nihil praeter verbum Dei aeternum manet, atque id solum aetate non extinguitur, sed quo diutius neglectum eo vehementius vires resumit. Necessitas igitur trutinanda est, cui qui refragatur, nihil obtinet, quam quod medici, qui incurabili morbo manus applicantes magis exasperant malum et ocius interitum accelerant. Talem effectum vereor habituram sententiam, de qua scribis, vere theologastrorum incude fabricatam, qui stant a parte ventris. Nam quis boni consulat hanc tyrannidem, ut verba tua recitem: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas! (449.)

Dass solche dynastische Widersetzlichkeit gegen die Forderung der Zeit, solche dynastische und von dem Kardinal-Sekretär gebilligte Experimente, wie Carl V. sie auf den Augsburger Reichstag brachte, „also wollen wir es han und also werdet ihr es halten“ [1]) nur dazu dienen, dass der überspannte Bogen breche, dass unternehmende Fürsten, wie der Landgraf Philipp, das stroherne Gebäude des Reichs durch

1) S. Ulm. Reform.: Reichstag von Augsburg S. 184.

Digitized by Google

einen einzigen Feuerfunken in Brand setzen, dass im Volk der Respekt gegen die Herren wankend und die Lust, das Joch zu zerbrechen, rege gemacht werde (*ansa plebi, jugum discutiendi et labefactandi erga dominos reverentiam*), das ist hier, wie anderwärts seine schliessliche Befürchtung. Die Reformation auf dem Friedensweg, also nicht durch Revolution, also nicht durch Krieg, wie er der Kriegspartei immer entgegenhält, weil gerade die Guten immer am schlimmsten dabei fahren, das ist sein steter Wahlspruch (335. 449). Daher es uns kaum wundern kann, wie überaus kalt, ja gewissermassen befriedigt Rychard sich z. B. über den Tod des mit Ulm doch in so naher Beziehung gestandenen Ulrich Zwingli äussern kann: *secundum verbum Domini gladio pugnans gladio periit* (350) [1]). Als Patriot hasste er in ihm auch den Reichsfeind (449). Vor der Provokation der Revolution insbesondere warnt er überall (vgl. oben 459) mit Hindeutung auf die Schrecken des Bauernkriegs. Und sicher ist es gerade dieses Ereigniss und was damit zusammenhing gewesen, was in seine eigene Gesinnung den Umschlag brachte, dass der stürmende Tyrannenfeind auf den Weg der Verständigung, des Friedens und friedlicher Reformen einlenkte. Wer im Jahr 1522 mit so glühendem Hass von den Pseudaposteln und Antichristen geredet (am. 302), mit Genugthuung vom Hass des Volks gegen die fast verhungernden Mönche (am. 306), vom Entbrennen der Volkswuth gegen die Aufführung der pompösen Palinodie Idelhausers (am. 305), vom Sturm der Reutlinger mit den Kirchstühlen gegen den antichristischen Priester auf der

1) Nach Herzogs Oecolampad II, 237 könnte es scheinen, als hätte eine solche Stimmung in Ulm überhaupt, insbesondere bei den Predigern Sam und Frecht vorgeherrscht: »die Freunde ermangelten nicht, in ihren Beileidsbezeugungen ihr ungünstiges Urtheil mit einfliessen zu lassen«. Aber nicht nur gibt der dort erwähnte Brief Oecolampads an sie kein Recht zu dieser Annahme (s. Oec. et Zw. epp. (Basel 1591) S. 979 ff.), der uns noch erhaltene Brief Frecht's (29. Okt. 1531), der eben die Voraussetzung von jenem ist, zeigt das gerade Gegentheil und Empörtheit über den Triumph der Katholiken und Lutheraner (Füssli, epp. Ref. etc. S. 80 ff.).

Digitized by Google

Kanzel (am. 294), wer früher einen M. Idelhauser bei seinem offenbar ungesetzlichen Auftreten und seiner Verhöhnung der Kirche offen unterstützt hatte (am. 311), wer so offen seine Theilnahme an Sickingens Kriegszug gegen die Bischöfe an den Tag legte (am. 299 ff.), wer auf der Eidgenossen angebliche Verheissung, wider Pabst und Kaiser für jeden Gedrückten in's Feld zu ziehen, mit Rücksicht auf Sickingen und den vertriebenen Ulrich von Würtemberg einigermassen Hoffnung setzte, wer es in Verbindung damit unklug fand, dass der Ulmer Rath die Schritte Ulrich's so ängstlich bewache (1522; am. 300 f.), der hatte wahrlich noch ziemlich weit zu dem Friedensweg, den er nachher so nachdrücklich anempfahl. Aber jene ungestüme Triebe zu dämpfen, dazu war eine so trübe Zeit wie die des Bauernkriegs wohl geeignet. Schon einige Zeit zuvor war Rychard stutzig geworden, wie er die Widersetzlichkeit gegen die alte Kirche, zu der er doch anfangs nach Kräften selbst geholfen, je mehr und mehr alle Schranken zerbrechen sah. „Das Fasten, schrieb er 13. Febr. 1524 an seinen Zeno nach Ingolstadt, das in der römischen Kirche seit langen Jahrhunderten in höchsten Ehren war, hat bei gar Manchen keine Achtung mehr, sie fasten nicht und nennen das Fasten mit keinen ehrbaren Namen. Mit Einem Wort: man lacht bei uns über die Mahnungen der Priester, räsonnirt mit grösster Freiheit; wohin das noch führen soll, weiss Gott“ (237). Wie aber vollends um Ostern 1525 nach seiner eigenen Angabe vom Bodensee bis zur Donau, von Konstanz bis Augsburg, von Ulm bis in's Allgäu Alles in Waffen stand, die Zahl der aufständischen Bauern auf 100,000 und mehr (darunter jedenfalls 4000 Ulmer Bauern) geschätzt und Friede nur durch Blutströme hindurch *(vix sine sanguinis torrente)* gehofft wurde (domin. Ocul. 1525. 548), wie in Leipheim und Langenau unter Anführung der Pfarrer gegen Ulm revoltirt wurde, und nach dem ersten Aufathmen in Folge der Vernichtung des Leipheimer Haufens durch den Truchsess von Waldburg (21. April, 282) nur wieder neue Schreckensbotschaften folgten, von der bösen Stimmung im Allgäu und die ganze Iller entlang, von der zweideutigen

Digitized by Google

Haltung Memmingens (*M. rusticissat*), von der völligen Verjagung des Abts von Kempten aus allen Besitzungen, der Zerstörung von Kloster Ottenbeuren, Verbrennung der Klöster Ursperg und Steingaden und so vieler Schlösser, von der Wuth der Bauern gegen Ulm, von den Foltern, Qualen und Misshandlungen, die sie gegen Ulmer Bürger überall ausüben, wie Kundschafter (z. B. einer von Weinsberg) unter den Augen der Stadt jämmerlich hingeschlachtet wurden, und die brennenden Dörfer von ihren Thürmen aus überblickt werden konnten, weil die Bauerschaften, auch wo sie kapitulirt hatten, in nächster Nähe der Stadt die Kapitulationen wieder brachen, da schrieb Rychard am 16. Mai an Zeno *„parum abest istaec afflictio ab ea, quam prophetae praecinerunt accessuram ante supremam diem. Opus esset converti ad Deum, sed fatua plebs convertitur ad arma* (281) [1]). Und so sprach er, so schmerzlich er den Druck fühlte, der auf dem Volk lag, und so schmerzlich er auch nachher fühlte, welche Anklage wider die Herren darin lag, dass der Bauer und arme Mann in den Städten die Ankunft des Türken (1527) mit Sehnsucht erwartete (s. Anm.).

Der Glaube an die Nähe des jüngsten Tags das ist wohl der deutlichste Beweis für den erschütternden, darum aber auch umstimmenden Eindruck, den der Bauernkrieg auf Rychard gemacht hat. Dieser Glaube gibt uns zu einer Bemerkung Veranlassung. Es ist merkwürdig, wie der Mann, der

1) Noch im hohen Sommer (Margar. 1525) schreibt er an Zeno: von Mord und Brand sei alles Land voll: die Erde wunderbar fruchtbar, aber fast keine Schnitter, die sammeln wollen, und sammle man, andern Tags gehe es in Brand auf (150). Auch als Arzt litt Rychard darunter: *„languet medicina“* (286), *„medicinae otiositas“* (548), besonders in den Klöstern gab's nichts zu thun. Im Jahr 1527 (8. Febr.) sagt Rychard aus Veranlassung einer schnell gedämpften Bauernunruhe auf dem Schwarzwald: *apud agricolas et civitatensem plebem summa spes est in (hoc) Turcae adventu. Hinc evenit, quod, proh dolor, nostrum vulgus clandestine adfectat Turcae adventum, et imaginatur, lenius vivere sub Turca vel diabolo, quam sub suis, quibus hactenus, dominis* (578).

die neuanbrechende Zeit, das neue Jahrhundert der Religion, des Rechts, der Bildung so freudig und begeistert begrüsst, immer und immer gleichsam mit Vorliebe auf den Gedanken des Endes der Welt zu reden kommt. Da schreibt er schon an der Schwelle des 1523er Jahrs an Magenbuch: viele unversöhnliche Kriege sind vor der Thür: der des Antichrists und Helias, des Türken mit den Christen, der Hispanier mit den Franzosen, der Helvetier mit Mailand, der Schwaben mit Franken [1]) und mehr. Sieht einer diese Scene näher an, so kann er da nichts Anderes sehen, als „ein Königreich wider das andere etc.“; daher ich nicht zweifle, dass der Tag des Herrn schon nahe ist und der Herbst des Jahrhunderts beginnt (*et autumnus seculi oriri incipiat* 301). Da schrieb er für's Jahr 1524, wo alle Welt bis nach Hispanien hinein mit dem Tübinger Mathematiker Stöffler die grössten Weltrevolutionen erwartete, eine eigene Flugschrift, in der er Sündfluth, Erdbeben und Pest voraussagt, zum grossen Aergerniss des in diesem Punkt auf Grund der göttlichen Verheissung Gen. c. 9. und gelehrter Auktoritäten ungläubigen Bohemus [2]). Da sah er, um vom Bauernkrieg nicht mehr zu reden, in der Einnahme und Plünderung Roms erstaunt den grossen Zorn Gottes über diese Stadt, die Stadt Babylon nach dem Petribrief, und sah im 18. Kap. der Apocalypse darauf hingewiesen (324); da war's ihm bei einem furchtbaren nächtlichen Gewitter um die Zeit des Todes Zwingli's bei Cappel nicht anders, denn als breche jetzt der Tag des Herrn herein: *videbar mihi videre magnae diei Domini spectaculum* (350). Auch hier steht Rychard ganz in seiner Zeit, wie schon das Obige zeigt; und dass man auch in Wittenberg nicht anders

1) Crusius suev. ann. tom. II. S. 578.

2) am. 497 ff. Er fordert Rychard auf: „*tuum erit, perspectis aliorum doctorum virorum veridicis testimoniis pusillanimes confortare, erigere, ne talia formident unquam atque maximis illis expensis parcant in obstruenda inundatione, quae neque sic compesci poterit*“ (ib. 499). Böhm übersetzte die Beruhigungsschrift des Aug. Niphus wegen der Ueberschwemmung (1520) in's Deutsche S. 498.

Digitized by Google

dachte, davon gibt unter Anderem auch ein Brief Magenbuch's vom J. 1523 Kenntniss: *ceterum quod multi sunt, qui putant futurum esse diluvium in anno 24, Martinus parum de hoc statuit, sed credit mutationem quandam totius terrae futuram esse, aut aqua, aut igne, aut bello, aut, cui magis accedit, extremo judicio* (544). In jenem charakteristischen Widerspruch aber, wie er in den Briefen Rychard's vor uns daliegt, spiegelt sich eben nur der Widerspruch der Thatsachen selbst ab, nämlich in Einem der milde erste Frühlingsschein der aufgedeckten Wahrheiten, und ihr harter tief in's Fleisch und bis in die Seele wehethuender Kampf mit den Gegenmächten, dessen gewaltige Schläge in jenen ängstlich das Ende der Zeiten verkündenden Worten Rychard's gleichsam unter unsern Augen hin- und hergehen.

Der Glaube an die Nähe des Weltendes hinderte, wie wir gesehen, Rychard nicht, die Nothwendigkeit durchgreifender Reformen aufs lebhafteste auszusprechen, er hinderte ihn auch nicht, dem Siegesschritt der Reformation mit gespanntestem Interesse zu folgen, und selbst auch in seinem Theil und in seinen Kreisen eifrig dafür einzustehen. *Nihil lubentius video invalescere post Christum, quam medicinam,* so sahen wir den Mediciner 1523 an Magenbuch schreiben (am. 295), und ebenso, dass Niemand den Triumph Luther's mehr wünschen kann als er (am. 297). Und in jedem tüchtigen Streiter freute er sich dieses Triumphs: „nicht genug kann ich mich freuen über deinen Ruf, deine Ehre, ja vielmehr über den Triumph Christi in dir", so schreibt er 8. Sept. 1524 an seinen Freund Urbanus Regius nach Augsburg; zu Brenz (313), und zu einem ihm ganz unbekannten Freunde Böhm's, Dr. Christoph Hegendorfin in Leipzig, dem Verehrer Luther's und Erasmus [1]), fühlt er sich in wahrer Liebe hingezogen, so dass er ihm (1521) schreiben muss, weil er, wie er selbst, *Apollinem und cum Luthero cernuus suspicit et adorat,* und die Sache Luther's in seinem Kreise unterstützt (am. 508). Wie ist er doch aufs lebhafteste entrüstet über die ge-

1) Erasm. ad Hegend. in Er. epp. Lond. 1642 S. 661 f.

Digitized by Google

schminkten Lügen, mit denen das Volk der Kutte Luther'n in deutschen Flugschriften besudeln will, weil sie dem unreifen Volk imponiren könnten (1521. am. 510)! und kann erst getröstet werden in seiner Niedergeschlagenheit, wenn er Luther's Antwort vom Nürnberger Buchhändler beziehen kann (ib.). Wie bekümmert ihn Luther's Streit mit Carlstadt (532), weil er mit Frecht fürchten muss, dass dadurch auch die Fürsten erbittert werden gegen das Evangelium, die bis jetzt noch nicht dagegen gewüthet haben, wenn es nun heisse: sehet die Dunstmänner *(nebulones)*, wie sie sich zanken, wie sie, bis jetzt die Welt mit ihrem Geschreibe erregend, nun selbst einander in den Haaren liegen! (533) [1]). Wie bekümmert ihn der Streit der Reformatoren mit Erasmus! Und weil ihm Brassican eben einen Brief des Erasmus gezeigt, in dem sich dieser bitter über Melanchthon beschwert, dass er dem Vernehmen nach ein geharnischtes Büchlein wider ihn rüste, so drängt es ihn, Magenbuch zu bitten, ungesäumt Philippum vom Erasmischen Krieg abzumahnen: *„redibit olim cum foenore Erasmus, et pristini amoris memor totus in Lutheri, imo Christi partem palam manibus pedibusque ibit“* (am. 306 f.; schon im Herbst 1522). Und wie er hier selbst auch weiter hinaus zu wirken suchte, so ermuntert er 1524 den wackeren evangelischen Prediger Biberachs, Barthol. Miller, der später die Reformation in dieser Stadt zum Durchbruch brachte und bei der Ulmer mithalf, indem er ihm zugleich neue Reformationsschriften überschickte, in seiner Thätigkeit [2]): *„tu igitur coepto tramite perge et fidem apud tuos excole, talentumque traditum non in abditissimam scrobem suffodias“* (454), und hinwiederum fragte dieser bei ihm an (1527) über das geeignete Verfahren bei Ehestreitigkeiten (529); so sucht er in seiner Zuschrift an Hegendorfin 1521 durch ein mitgeschicktes Gedicht die Leipziger für Luther zu ermuntern,

1) Dieser Brief ist von Vees. abgedruckt in seiner Sammlung von Aufsätzen etc. S. 182 ff.

2) Essich, Reform. von Biberach S. 139, lässt ihn fälschlich erst 1530 hier die Wirksamkeit beginnen.

Digitized by Google

„damit eine Hand die andere wasche“ (am. 510); so bewacht er mit eifersüchtigem Misstrauen die evangelische Gesinnung Brassican's im altgläubigen Ingolstadt, im Umgang Eck's, der sich um seine Freundschaft eifrig bewarb, und Brassican muss ihn beruhigen: *absit a me, quod ab evangelio digreditur* (112); *habes meam sententiam, qua volo tibi fidem fecisse, me non ante discessurum ab evangelii partibus, quam a me vita discesserit* (113).

Seine hauptsächliche Wirksamkeit hatte er aber, wie schon die Ulmer Reform.Gesch. zum Theil erzählt hat, in seiner nächsten Umgebung, in Ulm. Zwar um Eingang zu finden in der Reichsstadt, dazu bedurfte die Reformation Rychard's nicht. Sie war da und man wusste nicht wie. Jedenfalls nicht erst durch den Humanismus, denn das Häuflein der Humanisten war wahrlich klein, einige ältere Freunde Bebels, Otto Rot und Joh. Streler, vielleicht schon todt, und von der guten Stadt Ulm im Grossen galt, was Böhm an Althamer schrieb, als Philomusos eine Vorlesung 1520 nicht zu Stande brachte: *nosti, quam impense Ulmenses literas colant* (Mspt.). Schon vom 28. Jan. 1521 aber wissen wir, dass Luther der gepriesene gefeierte Name ist in Ulm, durch ganz Schwaben; die Schmähschriften seiner Gegner erregen bei allen Gutgesinnten nur Eckel und Widerwillen (am. 510); während lutherische Schriften fleissig nachgedruckt werden, finden die Männer des alten Glaubens, wie Pabst Hadrian VI. klagt, keinen Drucker (1522. Ulm. Reform. 53). Im Juli 1522 jagt der unglückliche Gedanke des Klerus, den lamentablen Widerruf des durch „geistliche Exercitien“ im Kloster Zofingen zu Konstanz zahm gewordenen reformatorischen Eiferers Idelhauser im Münster in Ulm als ein Fest zu feiern, die Bürgerschaft in solche Hitze und Aufregung, dass das Baalsvolk in Todesängsten bei seinem Gott in Konstanz auf Abbestellung drang (am. 305). Idelhauser aber ist der Gegenstand des Hasses überall. Die Mönche sind so verhasst, dass sie Hungers stürben, gäbe es nicht noch weiche Herzen und Brod im nahen Nonnenkloster und Dorfe Söflingen (3. Sept. 1522 am. 306). Und folgenden Jahrs erscheint gar der Münsterpfarrer Löschenbrant

Digitized by Google

vor Rath, bittet um Unterstützung, weil auf dem Altar, von dem er bis jetzt gelebt [1]), fast keine Opfergabe mehr eingeht (d. Agath. 1523, ad Zen. 549). Etliche Priester und Mönche predigen das neue Evangelium, und was man von den Kanzeln nicht hört, das hört man in Bürgerhäusern und Trinkstuben; Jeder ficht und streitet *(magna est apud nos et nostrates contentio de lutherana doctrina,* Frühling 1523. 516), der gemeine Mann disputirt kühnlich mit Mönch und Priester (13. Dec. 1522. am. 302), man unterbricht fragend und tadelnd die Kanzelredner (Ulm. Reform. 66) und sendet ihnen auf ihre Ausführungen Antworten in's Haus, die sie Niemand lesen lassen (am. 308). Und 1524 verlacht man offen alle Priester und Priestermahnung, übt die rücksichtsloseste Kritik, hält keine Satzung der Kirche mehr (237); Priester selbst, wie Joh. Negelin, Nicol. Gregk und G. Schramm geben das Priesterthum auf (530) [2]). — Die Rathsstube, verlegen und unschlüssig, thut zuerst, als sähe sie nichts, macht die Augen zu *(connivent)* (13. Dec. 1522. am. 298). Zwar schon Mont. 8. Apr. 1521 schlug man ein angeblich kaiserl. Mandat gegen Luther am Rathhausbrett öffentlich an, und forderte Abgabe seiner Schriften an die Obrigkeit; weil man aber nicht darnach suchte, so hatte auch Keiner *(nemo habuit)* (517). Ja der Rath nimmt sich der evangel. Prediger, Eberlin's, Kettenbach's an, und fordert Wintersausgang 1522 von allen Predigern das reine Bibelwort, so dass Brassican jubelt über den tüchtigen Damm, den man dem Klerus entgegengeworfen (112). Zugleich lässt man freilich — in nichtoffizieller Weise — die Zünfte wissen, was den Lutheranern begegnen könnte, und dass sie, wenn die geistlichen Inquisitoren einschreiten,

1) Vgl. dazu Fabri hist. Suev. II, 3: *plebanus non habet statum plebani aut canonici, sed statum ducit abundantis Episcopi, — nec tamen aliam provisionem habet aut competentiam nisi suorum subditorum spontaneas oblationes.*

2) Die Erklärung des custos ecclesiae nostrae Georg. Schrammius (v. J. 1522. am. 299) als »Vorsteher der neuen Kirche« (Ulm. Reform. S. 53 f.) erscheint mir jetzt trotz der Namensgleichheit mit dem nachherigen evangel. Prediger zu gewagt, es kann auch Kirchenbaupfleger heissen, oder gar Küster.

Digitized by Google

von Seiten der Stadt keine Hilfe zu erwarten haben (13. Dec. 1522. am. 298). Man sieht, die Kirche hatte hier ein schweres Feld; ein um so schwereres, weil's ihren Vertretern in der Stadt seit langer Zeit fast an aller Achtung fehlte. Sie sind bei Rychard überall nur die „Bäuche" *(ventres)*, „unsre Bäuche toben", „ich höre in den Predigten den reinen Bauch sich blähen" (am. 302. 303). Die Sittlichkeit des Klerus besingt er in dem Verse

> Commaculant aedes et presbyter atque columbae,
> hos prohibe, puram si cupis esse domum (107).

Und er konnte sie so besingen, denn er kannte seine Leute [1]). Nur eines. Wir sehen einen Mönch von Blaubeuren, dessen Namen, Ant. Rollobaz, freilich schon infernalisch genug lautet, bei ihm anfragen: *quisnam sensuum plus faciat ad libidinem venereumque amorem incitandum?* Der Mönch war ein guter Fünfziger, was Rychard ihm rügend vorhält; er hält ihm aber auch vor, wie er vor einiger Zeit im Hurenhaus in Sckelklingen sich zu schaffen gemacht, und mit einer Dirne in einem Winkel einen Lärm erregt habe, von dem er am besten wissen müsse, durch welchen Sinn er entstanden (557). Selbst die ernsten Väter in Wiblingen liebten heitern Lebensgenuss in der gewöhnlichen Weise:

> et vicem Austinus subiens Priapi
> nectit admixtis corylos racemis,
> sub quibus lentas capiatis umbras
> vina bibentes.
> Marcus agrestes figulus puellas
> alloqui blanda solitus salute
> quaerit et partas retinebit omnes,
> donec adesto.
> (mon. Wibl. ad Zen. 88. v. 8. 11.)

1) Wir wissen dabei wohl in Anschlag zu nehmen, dass man damals überhaupt in diesen Dingen laxer dachte. Man nehme Bebel! vgl. auch Rychard an Brassican, den er einladet: *ut, quod litteris praestare nequiverim, Cerere tamen et Baccho vel etiam Venere, si opus haberes, resarcirem* (91). An einen, der im Bad ist, schreibt er 1505 (105):

> sed si forte cutis scabiem sanare volebas,
> non opus est unda, foemina reddit opem.

Digitized by Google

Im Kampf mit Luther nun war viel Eifer da: „die Mönche und der ganze Haufe Baals legen alle Sturmböcke an gegen Luther“ (am. 306), aber wenig Geschick, wie man nur allein aus der Idelhauser'schen Geschichte sieht, und wenig Talent. Eberlin spricht sich so aus; ebenso Rychard, er redet von Mangel an Gehirn *(cerebri carentia)* bei den Stadtmönchen, und zunächst bei den Tüchtigsten unter ihnen, den Dominikanern (348). Und weil man seinen Unmuth nicht verbergen *(rasis omnibus paene ilia rumpuntur* 516. am. 301) und die Sache des Evangeliums mit keinen guten Waffen bestreiten konnte, so tobte man auf den Kanzeln närrisch und sinnlos *(ventres nostri in suggestibus debacchantur.* am. 301 f.; *insaniunt monachi, delirant sacrificuli etc.* am. 303), streckte Luther in jeder Predigt mit 1000 Steinwürfen zu Boden, bewies aber nichts, sondern that nur 1000 Eide auf Seele und Gewissen, Kreuz und Tod Christi und jüngstes Gericht hinein, dass Luther ein Ketzer sei und dem Evangelio zuwider lehre (am. 301 ff.); oder ja, man bewies es durch Lügen in den Tag hinein, dass es Kinder greifen mussten (am. 304). Ging's aber hoch her, so warf man sich, um die Messe und Anderes zu decken, auf den sturmfesten Thomas von Aquin, und wies Kritiker mit der sichern Thatsache zurück, dass Christus am Kreuz dessen Lehre sanktionirt habe (348). Den Freunden der lutherischen Bücher aber drohte man mit Höllengebrüll *(cerbereo boatu)*, dass das Schwert Gottes und der Obrigkeit über ihre Häupter kommen müsse (296). „Du solltest, schreibt Rychard 27. Febr. 1522 an Magenbuch, einmal diese elenden Menschen hören, die in ihrer Impotenz *(dum nihil possunt masculis viribus)*, unwissend, wess Geistes Kinder sie sind, auf Blut und Todschlag ihre Hoffnung gesetzt haben“ (295). Aber man lachte und spottete. Da ging's sehr natürlich zu, was Rychard in einem andern Briefe schreibt: *quo plus nostri antichristi et pseudapostoli veritatem premunt, eo validius palmari nisu assurgit* (am. 302).

So standen die Dinge am Anfang der 20er Jahre in Ulm. Soweit nun Rychard hier Einfluss gewann, war seine Wirksamkeit nicht etwa eine beherrschende, leitende. Er sass we-

Digitized by Google

der im Rath, um durch seine Stimme für's Alte oder Neue zu entscheiden, auch nicht als Prediger, offen oder in den Winkeln, that er sich auf; er war auch kein Volksmann, der an der Spitze des grossen Haufens Klerus und Mönche ängstigte und der Rathsstube Koncessionen abpresste; wir finden ihn nicht einmal bei der friedlichen Maideputation 1524 an den Rath, die einen evangelischen Prediger sich erbat: seine Wirksamkeit war mehr nur die stille, bescheidene Wirksamkeit der persönlichen Geltung und Achtung und des persönlichen Einflusses im täglichen Lebensverkehr; und ohne eigentlich öffentlich herauszutreten, war er dadurch ein öffentlicher Charakter. In's Oeffentliche zu handeln, dazu war er zu scheu und ängstlich und zu misstrauisch gegen sich selbst und seine Kraft, vielleicht auch zu sehr Mann der feinen, in einer gewissen Höhe über dem Volk (der *„immatura plebecula"* am. 510) gehenden Bildung; wenn er unmittelbar in's Oeffentliche wirken, wenn er einem blutdürstigen Prediger ein besseres Christenthum empfehlen, wenn er einen mit Unverstand auf der Kanzel schmähenden Mönch in Verlegenheit setzen wollte, so geschah es gleichsam aus dem Versteck hervor, er liess dem einen heimlich das beschämende Distichon

verbis, non ferro Christum defendere fas est:
pseudofides, cujus pendet ab ense salus.
(am. 296.)

an's Kanzelbrett siegeln, vom Zweiten durch Andre die gehaltene Predigt sich erbitten, die er freilich, als *„ἀλωπηξ"* die Falle merkend, nicht herausgab (am. 295. 304). Selbst da, wo Rychard am meisten in Vordergrund trat, als in der ersten Hälfte des Jahrs 1522 sein Schützling Idelhauser die Spitze der Bewegungsparthei bildete und mit rücksichtsloser Feindseligkeit gegen die Kirche losschlug, galt er zwar als der gewichtige, einflussreiche Förderer dieser Richtung (am. 311), aber er trat nicht selbst irgendwie offen in Thätigkeit.

Natürlich aber schon der Name dieses Mannes war Gewinn für die Seite, auf die er trat. Der berühmte Arzt, einer der gebildetsten Männer, der reine makellose Charakter,

Digitized by Google

das war Alles, wie die Menschen sind, eine gute Empfehlung für die Reformation. Und ihm, wenn Einem, traute man Ehrlichkeit der Gesinnung zu, auf welche Seite er sich stellen mochte; auch war es ja gut wissen, dass er in den Klöstern seine beste Kundschaft aufs Spiel setzte. An ihm, wenn an Einem, sah man die allergrösste Entschiedenheit in Wort und Werk, an ihm, der, um beispielsweise seine Gewissenhaftigkeit im Kleinsten zu zeigen, den Sohn von Ingolstadt wegrief nach Heidelberg, weil er dort *sine antichristico jureiurando* nicht magistriren konnte (471), an ihm, der ein fast überängstlicher Vater in gefährlicher Zeit es nicht über sich brachte, dem Sohn zur Ersparung von Verdriesslichkeiten das Fasten zu empfehlen (237). Aber er wirkte nicht blos als Beispiel, sondern durch die That. Schon der Eifer, mit dem er die Nachrichten von aussen, mit dem er die Schriften Luther's, Melanchthon's, die Empfehlungs- und Schmähschriften, die Bildnisse und die höhnenden Zeichnungen Luther's und seiner Gegner in dem Kreis der Bekannten verbreitete, war verdienstlich genug. Das war ja eine gewaltige Spannung, ein ungeduldiges Warten auf die neuesten Nachrichten überall, auf Freundes- und Feindesseite: wie es mit Luther stehe, mit den Wittenberger Unruhen, mit der Feindschaft Herzog Georg's, mit den Fortschritten Sickingen's, „der hier wie überall seine Gönner hat von Herzensgrund" (am. 300), mit dem Wirken des Evangeliums draussen in den Ländern Deutschlands; und nicht immer waren die Männer Merkurs bei der Hand, um von der Frankfurter Messe das Neueste über Sickingen's Glück heimzubringen (am. 303), oder, wie Gienger vom Leipziger Markt, die freudige Kunde von Luther's Wiedergenesung (1523), oder, wie Barth. Schorer, von Nürnberg (1524) die Hoffnungen vom dortigen Reichstag, die Rychard nun unverzüglich an den Abt Ge. Hacker in Wiblingen meldet (314). Von der Rathsstube war, zumal in kritischen Zeiten, selten etwas zu hören, wenn sie gleich ihre Kundschafter nach allen Enden ausgeschickt; man schwieg da gewichtig: *„nostri de hac re nihil in apricum proferre solent, metuentes forsitan etiam cuti suae"* sagt Rychard aus Anlass des Schweizerkriegs, dessen Ausgang bei Cappel er

Digitized by Google

durch den Abt von Wiblingen, mittelbar durch den jungen Grafen Hugo von Montfort erfahren muss (350); eher konnte man von den Kundschaftern andrer Stände, die Ulm passirten, diese oder jene Neuigkeit erfahren (am. 300). Da brachten denn die zahlreichen Briefe, die Rychard erhielt und die er geschäftig durch alle Strassen zu allen Freunden trug (am. 509), in die Unsicherheit sich durchkreuzender Gerüchte Gewissheit und je nach Umständen Beruhigung. „Es laufen so viel Gerüchte bei uns, schreibt er an Magenbuch, deine Worte müssten wie die Orakel des apollischen Dreifusses uns beruhigen" (am. 303). Vom Hauptlager der Reformation, von Wittenberg kamen die erwünschten Briefe Magenbuch's, später (1526) die seines dort studirenden Schwagers Joh. Altensteig (531); und Magenbuch gab nachher Kunde von Nürnberg, wo er sich niedergelassen. Von Augsburg schrieb Urbanus Regius, von Ingolstadt Locher und Brassican, von Regensburg und über Baiern überhaupt der innig befreundete, nachher so unglücklich in's Wiedertäuferthum sich verirrende Balthasar Hubmör (Pacimontanus) [1]); von Brixen, Wien, Pesth, Augsburg, besonders in der Zeit des Reichstags, der in alle Geheimnisse wohl eingeweihte Dan. Mauch; von Heidelberg seit 1524 Lic. Frecht; von Baden Nic. Schmierner; von Tübingen die verschiedenen jungen Schützlinge; von den Klostersitzen in Oberschwaben eine Reihe von Mönchen und Aebten; auch die Korrespondenz des Freundes Böhm wurde verwendet, der, wenn in einem Brief, von Leipzig etwa, etwas von Luther stand, nicht säumte, es dem Freunde zuzusenden (378). Nur allein in den Briefen Magenbuch's meinten die Ulmer Freunde mehr guten Kern zu

1) Schreibt an Rychard „*amico et fratri*". Hubmör war von Waldshut aus im Herbst 1522 in Ulm bei Rychard gewesen und wollte nach einer kleinen Reise nach Regensburg, wo er früher war, wieder zu ihm zurück, ward aber, 1. Advent dort angekommen, von Bürgern und Rath so bestürmt, dass er seine frühere Stelle auf ein Jahr annahm. Brief an Rychard (Anton. 1523 nr. 165). Bei Schelh. act. eccl. 118. 1524 ist er wieder in Waldshut.

Digitized by Google

finden, als sonst in gewaltigen Folianten (am. 299). Und je nach den Nachrichten welcher Umschlag der Stimmungen! Eine Nachricht von Sickingen's Glück verändert den Ton auf allen Kanzeln: *nostri tribuni Baal horrent et febriunt, somniantes etiam vigiles hanc fabam in eos cudi, suntque in suggestu pacatiores facti* (am. 303). Die Kunde von seinem Tod aber erregt trunkene Freude: der Afterkaiser ist hin, bald kommt's auch an den Afterpabst! Wie aber die Nachricht kommt, der kranke Luther sei gesund, da ist, wie Rychard schreibt, die ausgelassene Freude auf der andern Seite: „Gott, dessen Handel es ist, hat besser gesorgt" (1523). Welcher Jubel, als im Dec. 1522 die Nachricht von der „ehrwürdigen" Rede des Legaten Hadrians VI., Chieregati, auf dem Nürnberger Reichstag über die Nothwendigkeit einer Reformation nach Ulm kam! glaubte man doch in überströmender Freude, von diesem grossen Tag an auf lange Jahrhunderte eine neue glückliche Aera der Kirche datiren zu können! (200). — Auch die Reformationsschriften und seine eigenen Epigramme von entsprechendem Inhalt fanden durch Rychard den Weg zu allen möglichen Bekannten, und auch insgeheim in die Klöster (415). Dem Einen sandte er ein *encomium Lutheri* von Didymus Faventinus (473), dem Andern zur Vertreibung der Melancholie *huttenicum scomma,* dem Dritten Erasmus *encomion moriae* (415); an Magenbuch sendet er das Büchlein von der Züricher Disputation (Jan. 1523) (am. 294), an Frecht Schriften von Eck und Zwingli (148), an Zeno und seine Freunde in Heidelberg die Artikel der Bauern (548); und man bat ihn, seine Sendungen fortzusetzen (473). Diese ganze Geschäftigkeit verdient um so mehr Anerkennung, weil sie nicht ohne Gefahr war. Es galt in Ulm nach dem Obigen, trotz des freien Spielraums, den man hatte: *in Luthero Christiani, occulti tamen propter metum Antichristianorum* (am. 305). Zu seiner und Anderer Erbauung hatte Rychard die gelungenen satyrischen Thierzeichnungen von Eck, Murner etc. sich besonders copiren lassen; aber die Ketzerriecher Dominikaner waren bald auf der Spur, der Maler ward verhört und verrieth in aller Stille seinen Kunden, und Rychard erwartete nun

Digitized by Google

täglich, von der hohen Aufsichtsbehörde in Nürnberg, an die er schon denuncirt war, vorgeladen zu werden. Doch trösteten die Gönner dort, sie wollen sich für ihn verwenden (am. 298). Der Fall, der ihm die guten Augen der Jäger des Antichrists genugsam zeigte, machte ihm nun auch Angst für einen Brief, den er zwei Blaubeurer Schülern, die vorgaben, nach Wittenberg zu gehen, an Magenbuch mitgegeben. Aber sie waren in Leipzig sitzen geblieben und hatten die Briefe behalten, in denen Dinge standen, die Niemand zu lesen brauchte, besonders zwei Disticha über Luther. Böswillige konnten sie zu seinem Schaden benutzen, ebenso einen eingeschlossenen Brief des gleichfalls geängstigten und in seinem Ingolstadt doppelt ängstlichen Brassican [1]) an Melanchthon; er bittet desswegen Magenbuch, die Briefe um jeden Preis in seine Hände zu bringen oder zu verbrennen (am. 297 f.).

Rychard stand als Arzt und überhaupt als umgänglicher, humaner, auch von allem Fanatismus freier Mann mit Leuten jeder Farbe in Beziehung. Da wirkte er überall im Stillen für die Sache, die er auf dem Herzen trug. In allen Klöstern ein wohlgelittener Gast unterredete er sich hier, stritt er hier über die Dinge, die damals in Aller Mund waren. Er erinnert seinen Freund Schmierner später einmal an die Unterhaltungen im Dominikanerkloster über die Zeitfragen und Neuigkeiten, die mit den Gottesdiensten abgewechselt haben (332). Er muss gewöhnlich ein leichtes Feld gehabt haben, er spottet gegen Magenbuch über seine Dominikaner, die man nur durch derbe Witze, durch Melanchthon's Papstesel und Luther's Mönchskalb — diese ihrer Zeit so berühmten mit Text begleiteten Illustrationen — [2]) lebendig machen und aufrüt-

1) 18. Okt. 1522 (398) schreibt er an Rychard: *in eo loco sum, ubi ne mutire quidem licet in oppressores evangelii, imo sacrorum omnium labefactores. Proinde, mi Wolfgange, foras non exeat, quod tibi scribo.*

2) Vgl. Walch 19, 2403 ff. Rychard selbst macht dazu die Verse (348):

Cur monachi nullis vescantur carnibus usque
Hactenus haud ulli cognita causa fuit.

Digitized by Google

teln könne, da sie Schwereres nicht verstehen *propter cerebri carentiam* (348). Auch Eck's, des gewaltigen Vorkämpfers gewaltiges Trinktalent gab zu spöttischen Versen Veranlassung (474), durch die man sie reizen konnte. Bei eigener Impotenz wiesen die Mönche ihn und Andre gern hin auf den Franziskaner Lesemeister und Provinzial Casp. Schazger, der im Sommer 1522 in Ulm gegen Luther über die Gelübde schrieb, — Luther liess ihm antworten durch Joh. Briesmann — und von dem man geflissentlich und zur Erbauung der gebildeten Reformationsfreunde in der Stadt aussprengte, der heil. Geist sitze über ihm während der Arbeit (am. 306). Und doch hatte der überhaupt bei allem Eifer vom Unglück verfolgte Mann [1]) für die schweissvolle Arbeit nachher keinen bessern Dank, als dass die Löwener Theologen sie gleich nach ihrer Ausgabe auf dem Frankfurter Markte verdammten! (am. 294) [2]). So ein gelehrterer Frater muss es auch gewesen sein, der Rychard doch einmal so weit brachte, dass er Magenbuch mit seiner Theologie zu Hilfe rief, da man ihm entgegenhielt, eine wahrhaft unbegreifliche Philosophie in Melanchthon's *locis* sei das, dass er mit Aristoteles und Andern die von der Kirche unter dem Beistand Gottes sanktionirte Lehre vom freien Willen verhöhnen wolle (348). Wir kennen einen solchen in der Person des Dominikanerpredigers, Dr. theol. Peter Nestler, des heftigen Gegners Heinr. v. Kettenbach's schon 1522, der später (1525) als *insignis papae Thraso et Thrasymachus*, als *pertinaciter garrula pica* (479), wie Frecht ihn nennt, aus der Stadt verwiesen wurde, mit dem aber Rychard zu Anfang des Jahrs 1523 in friedlichstem Glaubensstreit sich befand. Er hatte am 28. Febr. über die Macht

---

Sed cum pro vitulo monachum nunc vacca locavit,
ex merito generi parcit ubique genus.
Vos decet, o monachi, nullis post carnibus uti:
fraterno fratrem rodere dente nefas.

1) Vgl. seinen Handel in Basel 1523, Herzog Oecol. I, 221 f.

2) Ueber die zwei Schriften Schazger's in dieser Sache (1522. 1523), deren zweite denn doch in Ulm gedruckt wurde, s. Veesenmeyer, Miscellaneen S. 27.

Digitized by Google

der Kirche mit ihm gestritten, wobei Rychard die Ansicht vertrat, nichts sei zu glauben, was nicht im Evangelium stehe, und den Prälaten nur soweit sie damit übereinstimmen, der Dominikaner, mit Beziehung auf den Apostelkonvent, die Kirche könne neue Verordnungen geben. Das freundliche gebildete Wesen Nestler's gefiel dem humanen, ja weichen Mann so, dass er ihm desselben Tags schrieb, er wolle ganz der seine sein, er schicke ihm seine schriftliche Ausarbeitung zur Durchsicht und Verbesserung, wo er irre, nur bittet er sich aus, bei der Gefährlichkeit der Zeit, es Niemand sonst lesen zu lassen (311). Wir sehen hier einen der ärgsten Eiferer im Privatleben in viel freundlicherem Licht, und des Vertrauens eines entschiedenen Reformationsmanns gewürdigt. Weniger wundert es uns, den auf der Kanzel oft geradezu flennenden Nestler zugleich als wackeren Lebemann kennen zu lernen. Noch lange nachher, als Nestler von Ulm weg in Dillingen Lesemeister war, blühte das freundliche Verhältniss. So sass man um Ostern 1534 im Kloster zu Dillingen äusserst heiter zusammen; Rychard schreibt an Nestler: *cum maderem apud pocula tanquam voluptuarius Epicurus.* Man redete von den Ständen und ihren Fehlern. Die Theologen nannte Rychard geizig, die Juristen hochmüthig, den Medicinern wies er auf die einfallende Frage Nestler's zu: *sybaritice togari, liberaliter mentiri, impune interficere.* Vom Kloster und seinem vollen Tische weg in peripatetischer Bewegung Ulm zu meinte er erst vollends das Rechte zu treffen: *medicus bonus commessator et bibulus* (100).

Eben diese *compotationes* waren übrigens öfters der Ort des lebhaftesten Glaubensstreites, und mancher theologische Span, den Rychard nachher schriftlich ausfocht, war bei einem *prandium* begonnen (466). Der interessanteste Fall derart war ein Gastessen in Ulm in den letzten Tagen Decembers 1523 zu Ehren des berühmten Dominikaners und Ketzermeisters Hochstraten, zu dem auch Rychard geladen war; nach allen Seiten hatte er nachher auf Aufforderung zu berichten *de convivio Hogstratico,* von dem die Kunde bald in die ganze Gegend drang (312. 349). Es war ja der Mann, *in quo praedicatorius ordo*

Digitized by Google

sacram ponit, ut ajunt, ancoram. Da musste sich das Gespräch natürlich auch um das Lutherthum drehen. Es begann mit einer glänzenden Lobrede Hochstraten's auf die heil. Jungfrau, die würdige Wohnstätte des Sohns Gottes, der Gott die vereinzelten Gaben der Heiligen alle zusammen verliehen, spann sich fort zu den Bitten der Heiligen, ging konsequent weiter auf Tradition und Schrift und kam in der Frage nach den letzten Beweismitteln einer Lehre zum Abschluss. Mit aller Lebhaftigkeit nahm Hochstraten die Intercession der Heiligen gegen die Behauptung Rychard's von ihrer Schriftwidrigkeit in Schutz. Sei es denn nicht schon in menschlichen Dingen so, dass der Bürgermeister zwar Alles gelte, es aber doch gut sei, bei der Frau Bürgermeisterin in Gnaden zu stehen? Auch stehen die Heiligen in einer natürlichen Liebesgemeinschaft mit uns. Die Lutheraner machen einen groben Fehler, wenn sie für Alles Schrift verlangen. Ist nicht der heil. Geist gesendet, um in alle Wahrheit zu leiten, die nicht geschrieben ist in diesem Buch? und sind's nicht die Kirchenlehrer, deren Lehre durch Wunder von Gott approbirt ist? ja Alles, was von ihnen, von Gelehrten und Koncilien Frommes und Gutes der Schrift nicht entgegen gesagt ist, das muss man glauben, wie das Evangelium, und so auch die Anrufung der Heiligen. Hatten doch Christus und Apostel Grund genug, nicht davon zu reden; die Heiden, die ihre vielen Götter im Stich lassend zum Christenthum kamen, wären an den vielen Heiligen irre geworden. (!) Will man aber eine Schriftstelle, nun so steht sie in Johannes: ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnets jetzt nicht fassen; der Geist, der Tröster aber wird euch alle Wahrheit lehren. Das beziehe sich, wirft Rychard ein, auf die früheren Reden Jesu, die die Jünger nicht verstanden. Nein! antwortet Hochstraten, offenbar wurde Petrus in der Apostelgeschichte hinsichtlich der reinen Speisen etwas gelehrt, was er von Jesus noch nicht wusste; er bittet bei der Liebe Gottes, auf diesen Beweis von grösster „Importanz" genau zu achten. Wie aber Rychard ihn zurückschlägt mit dem evangelischen Wort: nicht was zum Mund eingehet, verunreinigt den Menschen etc.,

Digitized by Google

und die Ansicht aufstellt, das habe er also vergessen in Joppe, und der heil. Geist habe ihn nur wieder erinnern müssen, so greift Hochstraten nach der Beschneidung, die Paulus abgeschafft, ohne von Christus autorisirt zu sein. Rychard, der wenigstens in seinem schriftlichen Bericht auch hiegegen einen neuen Gegengrund vorbringt, klagt, dass er kaum zum Wort gekommen: „in seinen Händen war die ganze Unterhaltung, so dass weder ich noch ein Anderer Gelegenheit zu einer Zwischenrede erhielt; wir waren aber auch begierig, diesen Mann zu hören als ein Orakel. Nur etliche Male redete ich dazwischen, um als Gast nicht unbescheiden zu sein, aber ich konnte auch gar nicht bei der Beharrlichkeit *(perpetuitas)* Hochstraten's, der nicht hörte, sondern nur redete". *„Homo ille totus est rotundus, ingeniosus, et mira suaviloquentia praeditus, ad suam aream parandam nulli secundus,* das ist Rychard's schliessliches Urtheil über ihn (349); und in 312: *jam habes summam hujus convivii, ex quo mentem et sapientiam Hochstratii optime internoscis, quam bene sentiat cum sacris litteris.*

Bei diesem Mahle nun freilich war es Rychard nicht möglich, Propaganda zu machen. Dass er aber sonst durch Beispiel und Unterredungen, in denen er sich Mühe gab, zu überzeugen, auf Manche in Stadt und Klöstern von entscheidendem Einfluss geworden, das ist sicher. Wenn wir von Anfang an seinen Verwandten, den *„apothecarius"*, Joh. Hubler, wenn wir die *„medici"*, die er zu seiner Seite hat, zum Theil als Gehilfen, zum Theil als Kollegen, wie Dr. Wolfg. Stammler, dem Wolfg. Russ schon 1523 eine evangelische Schrift dedicirte [1]), als entschiedene Reformationsfreunde sehen, wesshalb sie auch von den auswärtigen Freunden, wie von Pacimontan (act. eccl. 120), von Brassican freundlich gegrüsst werden *(commenda me tuis medicis, quos audio prorsus ad animorum medicum Christum adspirare. Brass.* 18. Okt. 1522 398. 113), so kann kein Zweifel sein, dass hier sein Einfluss im Spiel war. Unter den Predigern Ulms galt

1) Veesenmeyer, Beitr. zum Augsb. Reichstag S. 56 ff.

Digitized by Google

der Münsterkaplan M. Mart. Idelhauser als sein Freund und Schützling (300) [1]). Wir haben noch mehrere dogmatische Ausführungen, durch die Rychard ihn für die evangelische Lehre zu gewinnen suchte (465. 470). Wie er in Folge seines masslosen Eiferns [2]), dessen Inhalt Magenbuch im Zorn vielleicht zu stark *puerilia quaedam joca et haec quidem falsa* nennt (483), nach Konstanz citirt war, empfahl ihn Rychard dringend an einen oberländischen Grafen, durch den er grosse Erleichterung genossen haben muss, und sprach ihm in seiner Korrespondenz Muth und Standhaftigkeit ein. Eindringlich wie nur etwas, und gleichsam im Namen und Auftrag der evangelischen Gemeinde Ulms geschrieben ist der letzte Brief, den er an ihn richtete, wie Idelhauser in seinem jüngsten Schreiben alle seine Hoffnung auf Widerruf gestellt hatte (s. Ulm. Reform.). Der Schluss, in dem er Idelhauser's Schande geradezu seine eigene nennt, zeigt, in welch naher Beziehung er zu seinem Auftreten gestanden: *quam misere, heus Deus! nos tractamur, qui nuquam parti tuae favebamus! resipisce si potes!* Aber der Widerruf war schon am 2. Juli in Konstanz geleistet [3]). Rychard theilte die allgemeine Stimmung: „ich verabscheue Martin und seine That"; er brach alle Verbindung mit ihm ab (am. 306). Später, vielleicht als Idelhauser 1531 die Ulmer Reformation „kontent" annahm, näherte er sich ihm wieder. Der Mann endete kläglich: 1533 wurde er kindisch und närrisch und starb 1538 (332). Eine nähere Beziehung Rychard's zu den ersten evangelischen Predigern aus dem Franziskanerkloster Eberlin und Kettenbach finden wir nicht. Wir wollen nicht entscheiden, ob nicht neben Andrem die derben Angriffe besonders Eberlin's auf den Münsterpfarrer Löschenbrant [4]) ein Verhältniss unmöglich

1) Auch von einem magister Franciscus, amicus noster mutuus schreibt Rychard an Mag. 1522: *stat in Christo* (am. 307).

2) Ulm. Reform. S. 41 ff.

3) Nicht erst am 11., wie es U. Ref. S. 42 statt 15. heissen sollte. Das Datum in der Revocationsurkunde ist offenbar 2. Juli, nicht wie Stöltzlin mspt. liest, der 11.; Veesenmeyer, Beiträge 127 ff.

4) Ulm. Ref. S. 23. 48. So, und nicht Löschenbrand, ist sein Name

Digitized by Google

machten, mit dem Rychard durch seine zweite Heirath (1513) verwandt geworden, den übrigens auch Frecht in Heidelberg als seinen Lehrer achtete (390) und den auch die Freunde zwar weniger wegen seiner kirchlichen Leistungen, als weil er Bildung und Humanität besass, liebten (act. eccl. 120); Anziehungskraft besassen freilich neben seiner Person auch seine rothen Weine, die Philomusos so wenig verachtete, dass er sie in einem eigenen Gedichte sich erbat (72). Dagegen stand Rychard in Freundesumgang mit dem nachherigen evangelischen Prediger des Raths (seit 1524), mit Conrad Sam, und führte ihn auch bei seinen auswärtigen Bekannten und Freunden ein. *Est homo dignus,* schreibt er an Urbanus Regius, dem er einen Brief Sams mitschickte, *ab Urbano in amicitiam admitti* (320); ebenso vermittelte er die Verbindung Sam's und Frecht's, die wir von da an, so lang Frecht in Heidelberg war, in Korrespondenz sehen (390. 389. 479).

Die grosse Verehrung, die Rychard in den Klöstern, besonders Elchingen, Blaubeuren, Wiblingen genoss, lässt uns schliessen, dass der evangelische Geist, den Rychard 3. Sept. 1522 von den zwei ersten besonders rühmt *„in coenobio Blauburensi et item Elchingensi pullulat evangelium"* (am. 307), besonders ihm sein Wachsthum dankte. Als den entschiedensten Elchinger haben wir schon Phileremus genannt, seinen brüderlichen Freund (am. 501). In der Stadt, im Dominikanerkloster war Nic. Schmierner, mit dem er *de variis nostri seculi novis rumoribus* verkehrte (332), sein Schützling und noch lange nachher sein treuergebener Freund (ib.). Am nachdrücklichsten und zugleich doch lange Zeit am vergeblichsten waren seine Einwirkungen auf den Freund im Deutschordenskloster, Joh. Böhm. Sehen's ihm doch unmöglich (am. 508), bei der Stärke seiner Ueberzeugung, dass, wer Luther verachte, Christum selbst verachte, die brüderliche Liebe gegen den zu bewahren, der Luther als den Störer der Kirche verabscheute, und war's ihm doch auch wieder so

zu schreiben. † 29. Juli 1525. Grab im Münster, s. Münsterbeschreib. 2. Ausg. S. 36, b.

Digitized by Google

zu Muth, als entzöge der Widerwille des Busenfreunds seiner eigenen Ueberzeugung fühlbare Gewichte! Aber auch von allem Persönlichen abgesehen, wie durfte der feurige Liebhaber und Förderer der Reformation den Mann auf der Gegenseite lassen, dessen Name allein 100 andere aufwog, der, wie ein Fels das lockere Erdreich, einen Haufen schwachen, unentschiedenen, auf Auktoritäten blickenden Volkes bei der Kirche zurückhielt?

— — — —

Lutherum macula parce notare nigra!
Mille pati possim media de plebe creatos
Luthero dantes crimina falsa viros.
Tu tamen, eximios inter numerandus amicos
Aonioque mihi semper amore sacer,
duriter herculeo pungis mea pectora conto,
meque gigantea mole, Boheme, quatis.
Calculus atque tuus studia in contraria versus
sensibus evacuat pondera magna meis.
Tu dubiam reddis multam, mihi crede, catervam,
quae bene fisa tuis viribus haeret adhuc.
Nam plebeja tibi sunt non male nota cerebra:
passibus insistit plebs furibunda ducis.
Tu caput es patriae, tu vera lucerna Suevis,
quo duce Phoebus adest, quo duce Musa viget.
Si videant hodies te scripta probare Lutheri,
coeptis accedet frugibus ampla fides.
Vive, vale melius Lutheri dogmata librans,
quae sapiunt verum cum pietate Deum (461).

Da gab es denn lebhaften Kampf; er ward in manchen dichterischen Zuschriften zwischen dem *museolum* des Deutschhauses und Rychard hin und her geschlagen. Die reine Schriftlehre, die unantastbare Persönlichkeit Luther's, des Pabstthums Verdorbenheit, unersättliche Habsucht, den Raub Latiums, die Geistesträgheit der Kleriker und Mönche, die Entziehung der Landessprache, das Alles hält Rychard dem Freund entgegen, er mahnt ihn, die Schriften Luther's nur einmal zu lesen, weist ihn auf das Beispiel der *delphica tota cohors,* die zu Luther halte, beschwört ihn bei dem brüderlichen Freundschaftsbund, der zwischen ihnen aufgerichtet. Böhm gab Vieles zu, er hatte schon in seinen „Sitten der Völker" frei ge-

Digitized by Google

nug über die Verderbniss der Kirche geredet, daher Rychard ihm öfters zuruft:

si male fecerunt, cur male gesta probas? (46)

Aber er hing auch mit Ehrfurcht und Liebe an der alten Kirche, ihrer heil. Auktorität und Tradition, der grossartigen Einheit und Katholicität der Kirche, der gegenüber Luther ihm nur als der einreissende, zerstörende Schismatiker erschien. Die Sünden der Kirche entschuldigte er, indem er sie überall fand; und indem er Aenderungen und Verbesserungen im Kirchenwesen nicht abhold war, wollte er, ohne im Augenblick sich mit völliger Bestimmtheit zu entscheiden, dem beistimmen, was seine Bewährung fände in der alten Kirche und Tradition. Hören wir ihn einmal zur Probe antworten auf Rychard's Anläufe:

Trita sequar patrum fidei monumenta priorum,
et mihi Lutherus schismatis auctor erit;
Eccius at fortis fidei defensor avitae,
donec sub rigido judice pugna manet.
In quancunque cadet sententia tradita partem
aequior, huic plausus stet faveatque meus.
Num me livor edax et inanis rixa duorum
insessa fidei sternet ab arce sacrae?
Pontificis num romani mandata rescindam?
Illius et luxum damnem et avariciam?
Quae dementia, vicinas non cernere flammas,
longinquas tantis prodere crebro sonis!
Ad dextram videas, videas pariterque sinistram,
efficit officium proh! modo nemo suum.
Id cupimus, quodcunque placet per fasque nefasque,
sexus uterque, vides, peccat, uterque status.
Quo reges satrapaeve modo vel quisque profanus
vivunt, delirant rex populusque simul!
Larga sacerdotum si te sic otia turbant,
otia cur sequeris, dum mea scripta legis?
Cur non interea terram ipse ligone fatigas,
et victum rigido cumque labore paras?
Te labor ecce decet, sed contemplatio Christi
Presbyteros, sacros vita quieta viros.
Non nova res est, sed prisco de more recepta,
hoc qui presbyteros donat honore suos.
Quid nutrire nequit Germania dives alumnos,
quos statuit summo sacrificare Deo

Digitized by Google

Proh pudor! o patribus proles indigna vetustis,
negatura suis mox pia thura Deis!
Si quereris Latium damnatum fraude doloque
jam penitus loculos evacuasse tuos,
redde vicem, pete fallacem victricibus armis,
intermissa tibi coge tributa dare.
Quod faciens fiscos repletos aere reportes,
adducas patriae commoda magna tuae.
Ulterius quid erit mutari forte quod optes?
Libertas linguae est asperitasque tuae.
Obsequitor legi, hinc tibi cuncta statuta placebunt,
filius hinc patribusque obsequiosus eris.
Tempore nunc longo pacata ecclesia mansit,
convenere suis utraque jura modis.
Foelici segeti Christi ferus invidet hostis,
inspargit nocua nunc aconita manu.
Sed nihil efficiet, rursus cribratur ab acri
Oeconomo, ingestam cum horrea casta tenent (46. 47).

Und nun auch noch ein Stück der Wiederantwort Rychard's:

Tempora si jactas, Christum Paulumque priores
esse reor, Thomas est novus atque Scotus.
Judicium exspectas: ad Graecas forte Calendas
nascetur soboles ex elephante *μυός*.
Sed fidei Minos nullam tardandus in horam:
per lucem ferias quis patietur iners!
Et glacies veniet post vitam et noxius imber
nullaque post mortem commoda messis habet.
Tempus adest, calamos et Apollinis arma capessas:
thesauros Phoebi pande, Boheme, tui;
et tibi largitum divina sorte talentum
ad summi laudes ocius adde Jovis! (461)

Um nicht allein zu stehen in der Arbeit an Böhm, ruft er im Januar 1521 noch Hegendorfin zu Hilfe. Ich beweine, schreibt er ihm, nachdem er eben seine Freude ausgedrückt, an ihm einen Gesinnungs- und Studiengenossen gefunden zu haben, ich beweine mit Seufzen das finstere Auge und die verhärtete Stirn Böhm's in dieser Sache: er, der seither sich geweigert hat, mit uns die Sache Luther's zu unterschreiben. Nun aber, mein Theurer, töne du als ein gewaltiger Stentor *(velut Baryphonus stentoreus quidam)* mit deinen Briefen

Digitized by Google

mit aller Macht auf ihn hinein *(clamose intona)*, rufs ihm oft zu, und sei's zum Betäuben. Und kommt dir etwas Artiges und Schönes über Luther zu Handen, so schick es mir baldigst, damit wir durch Ringen und Faustkampf *(athletice pugiliceque)* endlich die stählerne Brust Böhm's erweichen und als Brüder den Bruder gewinnen (am. 508). Aber auch die vereinigten Kräfte drangen nicht durch, und als Böhm 1522 von Ulm nach Kapfenburg wegzog (161), war eine so energische Einwirkung ohnehin nicht mehr möglich, obwohl Rychard mit ihm als dem besten Freund immer noch in Korrespondenz blieb, auch Freunde, wie Casp. Volland, zum Schreiben an den Verlassenen aufforderte (161), dazu auch Böhm's fortgesetzte Mahnungen *„ecclesiae praelatis obediendum"* (375) gelassen dahinnahm. Von Kapfenburg zog Böhm zuletzt nach Rothenburg a. d. Tauber, und dort starb er auch (1535) [1]), aber einer seiner letzten Briefe brachte Rychard noch eine Botschaft, die ihm so unerwartet war, als sie es jetzt uns ist. Was äussere Anregungen nicht vermocht, das war bei Böhm am Abend seiner Tage durch innere That vollbracht: *factus in vitae calce Lutheranus* schreibt Rychard 1543 (332). Ich bin wohl und gesund, meldet Böhm noch von Kapfenburg an Rychard, durch Gottes Gnade, und fühle mich ganz glücklich *(beatus totus)*; zufrieden mit meinem Loos begehre ich weiter nichts. Etliche Freunde aus der Nähe besuchen mich; weil sie aber, wie's gewöhnlich ist, von Hochmuth oder von Geiz geplagt sind, so konveniren sie mir nicht und ich bleibe für mich. Schon lang hab ich an Niemand mehr geschrieben, die Leute haben so verschiedene Wege. Ganz und gar jetzt Luther's geworden bin ich den andern Priestern ein Räthsel. Aber ich kann mich selbst nur wundern, wie ich so lang widerstreben konnte. Ich rede nicht unwahr; ich habe mir nun viele Schriften Luther's verschafft, über denen ich bei Tag und Nacht liege, ohne etwas anderes zu thun, als dieser Neigung zu folgen; und ich bin dadurch auch kräftiger gegen früher und gesünder (am. 500 f.).

1) Veesenmeyer de Jo. Boemo p. 8.

Digitized by Google

Die Arbeit Rychard's an Böhm, mag der eben erwähnte Ausgang ihr zu danken sein oder nicht, zeigt seine Thätigkeit für's Evangelium im schönsten Licht. Unter solchen Umständen wird auch die Achtung und Aufmerksamkeit, die man Rychard in Wittenberg schenkte, noch begreiflicher. Er war ja, wie Frecht in Heidelberg es geradezu gegen ihn aussprach, so gut als der nachherige Prediger des Raths ein Pflanzer und Gründer des Evangeliums in Ulm; er nennt ihn mit Sam (20. Aug. 1524) *in evangelii praedicatione strenuos cooperarios* (390); *„tu medice corporis, et praedicator animorum Aesculapius, imo vos ambo rigatis et plantatis strenue“* (479). Er gibt ihm das Zeugniss (1525), dass er kräftig mitwirke, *ut Christus, qui per vestrum apostolum semisanus videri coepit, mature sanitati restituatur* (479); und er fordert ihn auf, in dieser heilsamen Thätigkeit fortzufahren: *tu interim perge, qua coepisti, rectâ, et sacras et profanas litteras apud Ulmenses instaurare* (389).

Mit dem Eintritt eines ordentlichen evangelischen Predigtamts in Ulm, das eben Conr. Sam im Juni 1524 übertragen ward, trat übrigens die Wirksamkeit Rychard's mehr in Hintergrund. Seine Zeit war die, wo der Gegensatz noch in erster Kraft und Frische mitten durch's Leben der Zeit hindurchzuckte, wo Jeder seine Bahn finden, Jeder denken, streiten, disputiren musste, und wo es galt, Männer zu haben, gleichsam auf offener Gasse, die eine Sache zu führen und zu vertreten verstanden, an die man sich halten, denen man folgen konnte; wo ein fester Mittelpunkt der Reformation noch nicht gegeben, und Alles noch im Werden war: da war er Alles zugleich, Agent, Lehrer, Vertheidiger, Auktorität in der Glaubenssache. Bald aber gränzten sich die Lager ab, der Streit ward weniger mehr persönlicher Konflikt, er fixirte sich mehr auf den Kanzeln und erhielt hier seine ordentlichen Vorkämpfer; überhaupt alles liess sich mehr an zu einem geordneten, ruhigen Fortgang: es bedurfte jener ausserordentlichen Vorkämpfer nicht mehr. Sam übernahm jetzt in Ulm die Hauptrolle; als der öffentliche Pre-

Digitized by Google

diger des Raths war er bald der eigentliche Liebling der Bürgerschaft. Und nicht allein sein Amt verlieh ihm diese Stellung, auch seine für's Leben vollere Persönlichkeit. Weniger fein und gebildet als Rychard und, obwohl ein untadeliger Charakter, auch weniger zart und anspruchslos, war er kräftiger bis zur Derbheit, wie es eben für's Volk recht war, und dem ängstlich scheuen Gelehrten gegenüber freimüthig, durchgreifend bis zur Rücksichtslosigkeit gegen die Rathsstube. Klar zeigte sich der Unterschied Beider zumal in der nächstfolgenden Zeit. Während Sam in diesen schwersten Zeiten (1524—1525) auf seiner Kanzel eine Sprache führt, dass der Rath immer und immer wieder zur Mässigung mahnen muss, sehen wir in derselben Zeit Rychard schweigsam und zurückhaltend auch gegen Freunde; und auch aus diesem Grund trat er jetzt mehr zurück. In's Jahr 1524 fiel ja der 2te Nürnberger Reichstag, der die Wormser Beschlüsse wieder in Kraft setzte, die Regensburger Koalition, die drohende Mahnung des Kaisers, und wenn gleich die Städte auf dem Decembertag in Ulm gegen den Kaiser freimüthig genug für's Evangelium sich erklärten (U. Ref. S. 91), wesshalb Frecht an Rychard 9. Jan. 1525 schreiben kann: *laudo sanctae apud vos synodi pios conatus; pergant strenue laborare in vinea domini et tyrannorum faucibus eripere fratres* (534), so waren sie doch zu strengerem Einschreiten gegen die Lutheraner genöthigt. In Augsburg zog man nach Bekanntmachung des kaiserl. Mandats gegen das Lutherthum viele Lutheraner gefänglich ein, ein Franziskanerprediger wurde geächtet (Rychard an Miller in Biberach, Ursula 1524. 454); in Ulm bedrohte der Rath wenigstens alle Lutheraner mit Verbannung und Konfiskation. Daher schreibt Rychard an den Sohn nach Ingolstadt: ich bin stummer, als ein Fisch; nimm auch dich in Acht, wenn du klug bist. Wir wollen Gott sein Geschäft lassen [1]), und unterdess unserem irdischen Beruf nach-

1) So hatte schon 1523 Brassican an ihn geschrieben, mit Rücksicht darauf, dass Rychard ihm längere Zeit nicht schrieb: *quod siles, optime vir, non miror, nam tale seculum hoc video, quale*

Digitized by Google

gehen, des sokratischen Worts gedenkend: was über uns ist, geht uns nichts an. Wenn du hieher kommst, sollst du genug und mehr als genug vernehmen, was man in diesen Dingen denken muss; indessen aber erinnere dich, dass es Thorheit ist, das Herz auf dem Mund zu tragen, und dass es Zeit ist, Pythagoräer zu sein (Magdal. 1524. 437). Am Lukastag schreibt er einem Bekannten, dem Lesemeister Nicol. Möch im Nonnenkloster Medlingen, der ihn in seinem Brief *in Lutherum et Papam* treiben will: *quid in hac re mihi cordi sit, nec velim nec possim in promtu effutire. Ego hisce litigiis defatigatus statui nihil hominum bella curare, sed mihi vivere et ea credere, quae Dei gratia mihi credenda suggesserit, ut verbo Dei palmam adscribam.* Das also wagt er in der betrübten Zeit doch noch zu sagen; auch am Ende noch: *ego tuus sum in Christo solo et verbo suo* (321. 322) [1]). Und so blieb er sich auch, obwohl von da an stil-

non possum memoria repetere a coepto mundo exstitisse, adeo passim in pejorem partem rapitur, quidquid vel dixeris vel feceris. Praestiterit igitur interea piis votis a Christo petere, suum atque adeo evangelicum negotium procedat, quam furiosis clamoribus nostros affectus etc. prodere. Experior quotidie, quam ferarum animos habeant complures homines, quam ob rem in hanc rem plus silendo, quam vel inepte tumultuando promoves. Si quidem et ipsa taciturnitas nonnunquam bonae causae sufficit (113).

1) Einen merkwürdigen Brief an den Mönch Joh. Aschmann (den ich übrigens nicht wage, mit dem Tübinger Lesemeister und Freund Bebel's Joh. Asthmann zu identificiren), vielleicht aus eben dieser Zeit, jedenfalls nicht zu lang nach der Verbrennung der ersten Märtyrer in den Niederlanden (1. Juli 1523), könnte man auch zu den Produkten dieser ängstlichen Periode rechnen wollen. Wir geben ihn ganz (306): *nescio quomodo iratus Jupiter male faveat famae tuae, quod tam grandis macula tibi adspergitur ab hisce hominibus. Nempe ajunt, te ex bono romano Christiano factum esse Hussitam et Lutheranum. Desine, mi frater, perdere tuam constantiam, prae oculis pone hos monachos, qui Bruxellis Brabantiae sunt combusti, dum nollent in sanctam rom. ecclesiam credere, quae est aedificata supra firmam petram, nec unquam visa est errare, cui contradicere est aedificare hic ad ignem et in altero seculo ad gehennam. Noli ea opinione*

Digitized by Google

ler und zurückgezogener, völlig gleich in seinem Interesse und seiner Liebe zur Sache der Reformation und für die Männer der Reformation. Er spricht am 8. Mai 1530, als der Augsburger Reichstag zusammentrat, gegen seinen dortigen Kollegen und Freund, Dr. Gereon Sailer, den späteren Gesandten seiner Vaterstadt an Luther, der zur Wittenberger Koncordie die Bahn brach (1535), seinen herzlichen Glückwunsch aus, dass die Augsburger so reiche Gäste in ihre Mauern bekommen haben, Melanchthon voran und die Andern, deren Gegenwart sie in christlicher Erkenntniss und in Frömmigkeit fördern müsse. Ich selbst, schreibt er, kann mir's kaum versagen, einen Tag aufzuwenden, um den Kaiser bei euch zu sehen, und eure Gäste zu hören (327). Und diese Worte herzlicher Theilnahme, und was Rychard sonst um diese Zeit an Dan. Mauch über die Nothwendigkeit durchgreifender Reformation schreibt, machen immerhin einen ganz andern Eindruck, als das nur durch die grosse Schwierigkeit seiner Stellung etwas entschuldbare diplomatisch unwahre, zweizüngige Benehmen des — ihm übrigens befreundeten (351) — Ulmer Bürgermeisters und Gesandten zu Augsburg, Bernh. Besserer, der nach dem nicht unglaubwürdigen Zeugniss Mauchs dort bei den Heiligen sich verschwor, er habe nie zum Lutherthum gestimmt, hasse nichts mehr als die Lutheraner, allermeist aber die Sakramentirer, zu denen er selbst gehörte und mit denen er auch in Augsburg vorzugsweise in Verkehr stand! (Dienst. n. Frohnl.) [1]) wonach auch leicht be-

---

seduci, qua credas, Christum non habere vicarium in terris. Aber Niemand wird glauben können, dass Rychard diesen Brief geschrieben, oder dass er ihn im Ernst geschrieben; so heuchelte er nicht und so änderte er seine Ueberzeugung auch nicht. Gerade die Vergleichung mit den Briefen aus jener ängstlichen Zeit zeigt, dass dieser nicht von ihm ist. Er ist in die Briefsammlung gekommen, ohne ursprünglich von Rychard zu sein.

1) Wenn etwas, so charakterisirt ein solches Benehmen diesen für die Reformation des Oberlandes so einflussreichen Mann; man wird desswegen auch an die Möglichkeit einer Unredlichkeit gegen Zwingli glauben, die U. Ref. S. 173 f. erzählt ist, und jedenfalls einverstanden sein, wenn dort in aller Milde das Urtheil

Digitized by Google

greiflich ist, wie er selbst tüchtig dazu beitrug, dass in Augsburg „Keiner wusste, hinter wem er sitze“ (U. Ref. S. 184).

Dass Rychard nicht zu den Humanisten gehörte, die ohne tieferes religiöses Interesse die Reformation nur als Introduktion der Aufklärung, einer allgemeinen Welt- und Staatenverbesserung anerkannten und unterstützten, ist aus dem Bisherigen klar geworden. Nicht allein, dass die Welt seine *insignis pietas* laut rühmte, die fortwährende Theilnahme an der Reformation in ihrer rein religiösen Entwicklung und das lebendige Interesse, mit dem er alles Theologische ergriff und in sich durcharbeitete, sind der Beweis davon. Um so auffallender bleibt, dass Rychard in seinen späteren Jahren sich lauer gegen die neue Kirche zeigt, ja seinen Zwiespalt mit ihr unverhohlen erklärt. In seinem ungeduldigen Eifer hatte er sich zuvor öfters bitter und fast entmuthigt beklagt bei Frecht über die Langsamkeit der Vollziehung der Reformation in Ulm. Ganz wie Sam, dessen stete Klage das war, wesshalb auch Frecht einmal zurückschreiben konnte: auch der fromme Ulmer Prediger hat neulich bei mir darüber geklagt, aber man soll eben den Muth nicht aufgeben, auch wenn wir Christum für unsre Wünsche zu langsam gesunden sehen (1525. 479). Endlich kam die Reformation (1531); aber so, wie sie kam, gefiel sie ihm nicht. Zwar war Rychard mit den Meisten der Männer, die sie leiteten, im Voraus befreundet, mit Sam, mit Frecht, mit Miller von Biberach, und mit Blarer stand er während seines Aufenthalts in Ulm in lebhaftem Verkehr und rühmte noch später seine philosophische Begabung, die er damals kennen gelernt, und die Gerechtigkeit, die er den schönen Wissenschaften widerfahren lasse (5). Auch mit dem damals zum Prediger ernannten Ulrich Wieland, dem nachherigen Spitalpfarrer, Schüler Melanchthon's, Freund Oecolampad's, Lehrer des

darüber in suspenso gelassen wird, obwohl, was der Landgraf nachher in der Sache sagt und nicht sagt (Zw. ep. II, 244), für B. gravirend ist. Diess gegen Hrn. Lic. Dieckhoffs unbegründete und hier und sonst blindeifernde Bemerkungen in der Anzeige der U. Ref. in den Gött. gel. Anz. 1852.

Digitized by Google

Crusius, war er befreundet (179). Aber mit dem Werk und dem nun aufkommenden Kirchenregiment war er nicht zufrieden. Wir sehen das zunächst an einem einzelnen Punkt. Sein jüngerer Sohn, Raphael, die Hoffnung seines Alters, war im Sommer 1535 gestorben. Den Liebling im Tod noch möglichst zu ehren liess er sich, nachdem er schon zuvor den Söhnen zu lieb den Adel erkauft, von König Ferdinand ein Wappen bewilligen, das seinen Grabstein mit Inschrift kunstvoll schmücken sollte. Aber es wurde ihm verboten, so streng zwinglisch legte man den Artikel der K.O. von den Todten aus: „mit aller zucht und cristenlichen demut soll man sie zur erden bestätten", und die einzige Ehre, die er dem Sohn anthun konnte, war, dass er das Grabmal als Zeichnung allen seinen Freunden zuschickte. Stark genug aber schreibt er dazu: ich verabscheue, schreibt er an den Klosterbeichtiger Heinrich in Söflingen, die Lutheraner in diesem Stück, da sie an Uebertreibungen Freude haben, überall aufs Extrem gehen, alles nur über den Haufen werfen. Ich meine zunächst Leichenfeiern und Gräber, wo sie den übermässigen Pomp verwerfend zugleich auch das Mittelmass ränkevoll angegriffen, ja eigentlich alles Andenken an die Todten zerstört haben, indem sie Sarcophage, Grabstätten, Tafeln, Inschriften ausgerottet haben. Das macht mich völlig bös und erbittert, ich kann diese Ansicht nicht billigen, ich lobe mir Grabdenkmäler und darauf Inschriften, Waffen und Insignien (559). Gerade so schreibt er aus demselben Anlass an den Abt Georg Hacker in Wiblingen, mit dem spitzigen Schluss: so delikat ist dieser Glaube der Lutheraner, denen ich, wie in so vielem Anderem, in diesem Punkt schlechterdings nicht folgen kann. Die einzelne Sache, die er hier lutherisch nennt, hätte er wohl besser zwinglisch geheissen; doch das ist ziemlich gleichgiltig und in Ulm vermischten sich damals diese Gegensätze [1]). Wendet man sich aber von diesem einzelnen Fall zur U. Reformation zurück, so ist von da

1) Selbst in Basel nannte man die Evangelischen Lutheraner. Zwinglii epist. II, 255. (J. 1529).

Digitized by Google

aus klar, mit welchen Augen Rychard den wilden Sturm vom 19. Juni 1531 auf die Bilder, Statuen, Schilder, Grabdenkmäler, Orgeln, Altäre, Schnitzwerke des Münsters angesehen, und was er zu dem hölzernen Abendmahlstisch und zu dem ganzen kahlnüchterem Kultus der Kirche innerhalb der kahlen Wände des Münsters gedacht hat. Möglich, dass Zwingli auch um dieser Dinge willen ihm so wenig nahe ging (350). Auch die Behandlung der katholischen Kirche, der Zwang, den man den Klöstern auflegte, der oft kleinliche Druck, durch den man sie aus der Stadt brachte, die Tyrannei, mit der man vielen Ortschaften, die die Reformation nicht begehrten, diese aufdrängte, die Rücksichtslosigkeit, mit der man die Ulmer Einwohner, welche bei'm alten Glauben bleiben und ihre religiösen Bedürfnisse in dem nahen unabhängigen Wiblingen oder Söflingen befriedigen wollten, behandelte, das Alles konnte dem Mann nicht zusagen, der wohl den Sieg des Evangeliums, aber nicht auf Kosten der Humanität, aber nicht durch rohe Zwangsmittel wünschen musste, dem Mann, dem es zur Ehre gereicht, dass er auch später in freundlichem Verkehr mit so manchem Altgläubigen in Kutte und Weltkleid blieb, und selbst durch die schwärzesten Ansichten von der Reformation, die er hinnehmen musste, — wie z. B. Ellenbogen alles Elend der Zeit, jede Brandstiftung auf die Reformation schob — von diesem Verkehr nicht abgeschreckt wurde.

Und wir zweifeln nicht, dass auch in andrer Richtung das gebieterische herrische Wesen, dieses Regieren von oben herunter, das hierarchische Wesen und Gebaren, in das die neue Kirche, die neuen Prediger der Gemeinde gegenüber bald hineingeriethen und durch die damals neu beginnenden dogmatischen Streitigkeiten besonders über das Abendmahl immer mehr hineingezogen wurden, Rychard nicht behagte, dessen ganzer Eigenthümlichkeit weder der Zwang und ein eng zugeschnürtes Formelwesen im Glauben, noch überhaupt ein neues „Pabstthum" zusagen konnte, von dem er, wie er in jener derben Zurechtweisung 1534 gegen Blarer sich ausspricht, auch kein Stück mehr in der neuen Kirche wissen

Digitized by Google

wollte (5). Und von Frecht ist's ja kaum zu läugnen, dass er als der vom Rath selbst schon ungern genug acceptirte Nachfolger des freieren Sam (1533) herrisch und befehlshaberisch geschaltet hat, worüber man ja nur das Urtheil der Minister Carls V. vergleichen mag (U. Ref. S. 403), ebenso, dass er, den Rychard schon 1524 den supremus in scholis sophistarum nennt (278), eine nicht gewöhnliche dogmatische Zähigkeit, die er im Kampf für's Lutherthum und gegen Frank und Schwenkfeld sattsam an den Tag legte, besessen hat. Und da ist's auch kaum anders zu glauben, als dass die 1524 mit der Sendung des Sohnes Zeno nach Heidelberg begonnene Freundschaft später erkaltet ist; ja das wird zur sicheren Gewissheit, wenn Rychard 1543 als seinen einzigen und letzten Freund, der ihm in der Nähe übrig sei nach dem Tod Böhm's, Philerem's, Idelhauser's, den Wiblinger Prior Stella nennt, bei dem er noch manchen Tag angenehm zubringe mit philosophischen Problemen oder poëtischen Stoffen beschäftigt (332). Wir sehen hier auch: so gründlich entleidet ist ihm jetzt das Kirchliche, dass er wieder ganz zurückgekehrt ist zu den alten Studien!

Nur in der Kürze sei der persönlichen Verhältnisse Rychard's, besonders der späteren, noch gedacht, um so mehr, weil der Ausgang, trüb und düster, wie uns wehe thut für diesen Mann, zu jenem Ausgang seines Reformationsstrebens in trauriger Ergänzung zu passen scheint. Man möchte den Ausgang dieses Mannes mit den Anfängen verglichen eine tragische Geschichte nennen. Der Brief von 1543, einer der letzten Briefe von seiner Hand, an seinen alten Schützling Schmierner gerichtet, enthält das Meiste zusammengefasst (332). Rychard's Hoffnung waren seine Söhne gewesen; dass sie dem Rychard'schen Namen Ehre machen sollten, das war ihm sein lieber Gedanke gewesen; und wenn er auch noch von so vielen Gönnern, Bürgerlichen und Adeligen, Weltlichen und Geistlichen die herzlichsten Wünsche und Hoffnungen für seinen Zeno hörte, da trieb es dem Vater oft Thränen aus den Augen; *„cor meum palpitat intra thoracem prae desiderio flagrantissimo, cum cupiam istum hominum et amicorum erga*

Digitized by Google

te favorem non irritum ire“ (ad Zen. 277). Sorglicher und zärtlicher ist nie ein Vater gegen den Sohn gewesen, als Rychard gegen seinen Zeno. Davon ist der Briefwechsel ein fortlaufender, oft wahrhaft rührender Beweis. Vom Studium an, das eingehend besprochen wird, bis zu den einfachsten nach unsern Begriffen öfters übertriebenen Regeln der Gesundheit steht alles darin, was sorgsame Liebe eingeben konnte. Das war freilich der Fehler, der Vater war zu weich, zu nachsichtig, nach allen übeln Erfahrungen wieder versöhnt und zu allen Opfern bereit, der Sohn aber lernte den Vater behandeln und missbrauchen. Auf seiner langen Bildungsbahn vom Wiblinger Kloster an in der Freyburger Schule (1521), in Tübingen unter des jüngeren Bebel's Protektion (1522), in Ingolstädt (1523), Heidelberg (1524 f.), wo er in Frecht's Haus sich aufhielt und magistrirte, lernte Zeno sehr wenig und verbrauchte grosse Summen. Der Vater musste ihn von Heidelberg, wo er auf seinen Lorbeeren ruhend in wahre Bacchanalien verfiel, nach Hause rufen. Er that kurze Zeit gut, studirte Galen und Avicenna, aber da fing das Schlemmerleben wieder an, unter den Augen des Vaters. Wenn es bei Gott und Menschen erlaubt gewesen, sagt Rychard später, er hätte ihn im Zorn abgeschlachtet wie ein Fleischer ein Stück Vieh. Zuletzt aber liess er ihn unbegreiflicher Weise nach Wien, wo er sich bald mit deutschen für Ungarn bestimmten Kriegsleuten einliess und als „crapulosus sus et Bacchi mystes“ in Einem Jahr mehr consumirte, als sonst in zwei, drei. Der Vater ruft ihn zurück; er folgt nicht und wird Vagabund (1528). Im Verlauf dieses Lebens taucht er desselben Jahrs in Thorn und Danzig auf, wo er Hauslehrer wurde. Seine Patrone verwendeten sich beim Vater, und Rychard (9. Dec. 1528), in überströmender väterlicher Liebe, schickt gleich 6 aurei zu neuer Equipirung, will gern jährlich 40 wieder zahlen, verlangt, dass der Sohn die besten Stunden des Tags für sich und die Medicin haben und nicht auf Unterricht verwenden soll (178). Aber der Sohn geht von Danzig wieder weg nach Pommern, lässt sich allda von Pommer'schem Adel nähren, bis er eine Stelle in Greifs-

Digitized by Google

wald oder Rostock bekäme; endlich sandte man ihn nach Hamburg zu Bugenhagen, der sich ebenfalls bei dem Vater brieflich verwendet (382) und Zeno zugleich eine Empfehlung nach Wittenberg an Melanchthon mitgibt. Ulr. Wieland, der Ulmer, nahm sich hier besonders seiner an, führte ihn in die Predigten und Vorträge Luther's und Melanchthon's; und unter der Aegide dieser Namen, für die er begeistert that, und nachdem Melanchthon selbst für den adolescens optimae spei, der dem Vater auch, wie er höre, in Gesicht und Auge bildähnlich sei, sich brieflich bei jenem verwendet [1]), wagte es Zeno endlich selbst (10. März 1529), sich an den Vater zu wenden (179). Doch sieht man wenig Selbsterkenntniss und Besserung, wenn er schreibt: Gott müsse ihn lieb haben, da er in Wäldern, unter Räubern, in allerlei Elend nicht zu Grund gegangen; aber er wolle jetzt auch anders werden, komme ja Weisheit vor den grauen Haaren nicht, und heisse es doch nicht umsonst: der Most, der recht gährt, wird ein guter Wein. Er kam nach Ulm zurück, aber schon das Jahr darauf zwang er den Vater, ihn wieder reisen zu lassen; er ging nach Oberitalien und erzählte dem Vater vor, es sei doch besser zu reisen, *„quam ut animo defectus atque corpore languidus neque librorum neque doctorum opera frui benepotens domi pari pecunia intra parietes et melancholiae intentus mures in digitos numerare fuissem coactus“* (Venedig, 14. Okt. 1530. 133). In Padua war er eine Zeitlang in Diensten eines Adeligen, 1531 trat er in Strassburg als Sekretär in die Dienste des Bischofs v. Gurk (134); zuletzt liess er sich häuslich als Arzt in Judenburg nieder, starb aber bald (1543. 332). — Mehrere Jahre vorher starb Rychard's schon erwähnter jüngerer Sohn Raphael, auf den er die Hoffnung gesetzt, die Zeno getäuscht hatte; *„dimidium vitae nostrae secum abstulit sub terram“* (332). 1543 starb auch eine in Biberach verheirathete Tochter an der Pest, und mit fünf

1) Der Brief ist gedruckt Corp. Ref. I, 860. Das Datum ist dort (nach Veesenmeyer's Vorgang) unrichtig bestimmt. Der Brief ist den Tag nach Invocavit 1529 geschrieben.

Digitized by Google

unerzogenen Kindern bettelte der Mann, der alles Vermögen, auch der Frau, durchgebracht, fast täglich bei Rychard. Dagegen setzte sich wiederum die eigene Frau mit den zwei Töchtern zur Wehre, und hin und her erhob man gegen ihn Beschuldigungen wegen Begünstigung des andern Theils. Zwischen dieser Scylla und Charybdis, schreibt er 1543 an Schmierner, schiffbrüchig mitten in den Syrten umhertreibend, begehre ich deine und der andern Freunde Anwesenheit, die ich, zum Theil Verstorbene, zum Theil weit Abwesende, mit tiefen Seufzern vergeblich zu mir herbeirufe. Im drückenden Gefühl des Alters fühlt er sich doppelt unglücklich: er fängt an, sich selbst und Andern als ein „unbrauchbarer, grämlicher, widerlicher und verhasster Mensch" zu erscheinen. Und wie er aus den Trümmern seiner höheren Bestrebungen am Ende nur seine älteste Liebe, die poëtischen und philosophischen Bestrebungen rettet, so flüchtet er sich aus den Trümmern häuslichen Lebens und häuslichen Glücks zu den alten Jugendfreunden und besingt in einem Gedicht an Schmierner einem neueren Dichter ähnlich als das Einzige, was bleibt, die Freundschaft (332). Er überlebte schwerlich die Mitte des Jahrhunderts [1]).

1) Der letzte Brief in der Sammlung ist vom 30. Sept. 1544 (524); ein heftiger Gichtanfall, von dem er sich eben erholte, hatte ihn damals heimgesucht. Sofern nun der Wiblinger Stella in dem uns aufbehaltenen Epitaphium Rychardi von „*lustra decem sanctis insumpta Camoenis*" redet (440), und Rychard, 5. Febr. 1486 geboren, „*a teneris annis*" unter Casselius ihnen gedient hatte (541), so ist nicht zu zweifeln, dass die *decem lustra* in den vierziger Jahren voll geworden sind.

Digitized by Google

II.

Ueber das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht.

Von

Dr. Planck in Tübingen.

Das Nachfolgende ist zwar zu einer Erörterung bestimmt, welche in ihren Konsequenzen noch ungleich weiter greift, als der obige Titel besagt, und welche namentlich auch die Philosophie seit Kant und ihr wahres ursprüngliches Verhältniss zum religiösen Bewusstsein aus einem derzeit noch ebenso ungewohnten, als doch für das wahre Verständniss ihres Wesens durchaus unerlässlichen Gesichtspunkte erläutern soll. Allein der ursprüngliche und massgebende Ausgangspunkt liegt doch bei dem Allem immer in dem Verhältnisse der rein religiösen und der wissenschaftlichen Naturauffassung, und es soll vor Allem hierüber derjenige einfache und leicht verständliche Begriff aufgestellt werden, welcher zwar, kann man sagen, bei allen bisherigen Bestimmungen jenes Verhältnisses vorgeschwebt hat, allein doch von keiner in seiner Reinheit und Wahrheit ausgesprochen ist. Und zwar muss, damit die geschichtliche Erläuterung selbst möglich werde, eine kurze Darlegung jenes allgemeinen natürlichen Verhältnisses ebensosehr schon vorausgeschickt werden, als dann am Schlusse erst der bestimmte und vollständige Begriff des Endzieles möglich werden wird, welchem die gegenwärtige Entwicklung in dieser Hinsicht zugeht. Es soll mit dem Allem zugleich das, was der Verf. dieses schon anderwärts, aber theils nur in gedrängter Kürze, theils im Zusammenhange einer grösseren und nicht gleichmässig zugänglichen philosophischen Arbeit ausgesprochen hat [1]), seine be-

1) Die Weltalter. Thl. 1. und 2. Tübingen 1850. 51.

Digitized by Google

stimmtere Durchführung und seine einfachere und fasslichere Form erhalten.

1. Von dem natürlichen Verhältnisse der rein religiösen und der wissenschaftlichen Auffassung der Dinge.

Der natürliche allgemeine Ausgangspunkt für die Anschauung der Dinge ist jederzeit das praktische Bewusstsein des Menschen über sich selbst, das Bewusstsein desjenigen Gesetzes, innerhalb dessen er sich mit seinem ganzen Wollen befasst weiss. Je nach dem bestimmten Inhalte dessen, was der Mensch als den höchsten wesentlichen Zweck seines ganzen Wollens und Fühlens weiss, und je nach der bestimmten Weise, in welcher er sich mit diesem seinem Zwecke durch die allgemeine Ordnung der Dinge gesetzt (bejaht) oder nicht gesetzt (verneint) weiss, — je nach Massgabe dieses seines praktischen Bewusstseins über sein ganzes Dasein fasst er auch die allgemeine Ordnung der Dinge auf, er schaut in derselben ein Gesetz mit diesem bestimmten praktischen Inhalte an. Diess gilt von der niedrigsten und rohesten Religionsform, wie von der höchsten; denn selbst da, wo noch kein höheres Bewusstsein vorhanden ist, als das roher Zauberei und Geisterglaubens, ist doch ebendamit die Anschauung von einer solchen Ordnung der Dinge vorhanden, wornach entweder der eigene Wille sich als eine Macht über die Natur weiss oder sich vielmehr anderen zauberischen Mächten untergeordnet weiss u. s. w.; es ist also auch hier der Sache nach die Anschauung eines praktischen Gesetzes der Dinge vorhanden, selbst wenn dasselbe im Bewusstsein gar nicht zu einem allgemeinen Ausdrucke entwickelt ist. Und andererseits erstreckt sich auch die höchste Form des rein religiösen Bewusstseins, die, welche den Zweck der geistig sittlichen unendlichen Versöhnung als das beherrschende praktische Gesetz der Dinge weiss, doch als diese rein religiöse Anschauung nicht weiter als auf das Bewusstsein von diesem praktischen Gesetze, in welchem

Digitized by Google

es sich nach seinem ganzen Leben, Dasein und Wesen befasst weiss.

Im Grunde wird diess Jeder zugeben; denn im Wesen des Menschen, im Wesen des Lebens und Bewusstseins liegt es, dass ihm sein Wohl und Wehe, sein Wollen und Fühlen, also sein praktischer Gesammtzweck, der Ausgangspunkt und Mittelpunkt ist, dass er also auch die allgemeine Ordnung der Dinge zunächst nur als dieses sein Wohl und Wehe bedingende Gesetz auffasst, als eine bestimmte Ordnung des praktischen Daseins. Darin, dass die Religion die Beziehung des ganzen Ichs auf das bedingende praktische Grundgesetz seines Daseins (und der Dinge überhaupt) ist, darin ist einerseits von selbst das Wahre an jenem Begriffe der Religion als absoluten Abhängigkeitsgefühls enthalten, es liegt aber darin auch schon die ganze Einseitigkeit dieser Definition, vor Allem auch das Unnatürliche jener trennenden Abstraktion, welche das Gefühl allein (im Unterschiede vom Wollen u. s. w.) als Sitz des religiösen Bewusstseins festhalten will, während das Gefühl vielmehr vor Allem als Ausgangspunkt des Wollens und als die ihm entsprechende parallele Bestimmtheit seine Bedeutung im religiösen Leben hat.

Aus demselben Grunde aber, aus welchem die rein religiöse Anschauung für sich nur Bewusstsein eines bestimmten praktischen Gesetzes der Dinge ist, hat sie nun noch kein theoretisches Bewusstsein von derjenigen Gesetzmässigkeit, gemäss welcher jene praktische Ordnung selbst ist und wirkt. Die rein religiöse Anschauung beschränkt sich vielmehr noch auf die gegebene Thatsache dieses praktischen Gesetzes der Dinge, ohne ein Erkennen und Wissen davon zu sein, kraft welcher Gesetzmässigkeit diese praktische Ordnung ist und sich vollzieht. Also die theoretische Gesetzmässigkeit, mit welcher die praktische Ordnung selbst ist, bleibt dem rein religiösen Bewusstsein noch fremd; dieses bleibt noch rein bei der praktischen Wahrheit selbst stehen.

Allein dieser Unterschied der blos religiösen Anschauung und andererseits der theoretischen Auffassung der Dinge (welche blos das gegenständliche Erkennen der Gesetzmässigkeit

Digitized by Google

der Dinge zum Zwecke hat) geht noch weiter. Eben weil das rein religiöse Bewusstsein und also überhaupt die ursprüngliche Anschauung der Dinge sich ganz nur auf das thatsächliche praktische Gesetz bezieht, während weder ein Wissen, noch überhaupt der allgemeine Gedanke jener theoretischen Gesetzmässigkeit vorhanden ist, kraft welcher das praktische Gesetz selbst ist und wirkt, so liegt es in der Natur der rein religiösen Anschauung, dass sie das allgemeine praktische Gesetz einfach mit dem Gesetze der Dinge überhaupt identificirt, dass sie also in unmittelbarer unbedingter Weise jenes allgemeine praktische Verhältniss, dessen sie sich bewusst ist, zum beherrschenden Gesetze des Ganzen macht, ohne es durch eine begrifflich vorausgehende theoretische Gesetzmässigkeit vermittelt, durch dieselbe bedingt zu denken. Entweder weiss nun kraft jenes thatsächlichen allgemein praktischen Verhältnisses oder Gesetzes der menschliche Wille selbst sich als die beherrschende Macht, und dann ergibt sich die Anschauung einer zauberischen (den wahren Gesetzen der Natur widersprechenden) Macht des Willens über die Natur, — oder wenn der Wille sich mehr oder weniger in einem Verhältnisse der Abhängigkeit weiss (was weitaus von den meisten Religionsformen gilt), so wird das gegenständliche praktische Gesetz, von welchem sich der Wille abhängig weiss, nothwendig selbst in rein praktischer Form angeschaut, d. h. als ein gegenständlich wirkender Wille. Denn weil kein theoretisches Bewusstsein, überhaupt kein Gedanke einer anderweitigen Gesetzmässigkeit vorhanden ist, kraft welcher das praktische Gesetz selbst wäre und wirkte, sondern das Bewusstsein einfach davon erfüllt ist, dass jene gegenständliche wirkende Macht diesen bestimmten praktischen Inhalt hat, nach diesem praktischen Zwecke wirkt, so muss also dieses Gesetz, von dem der Wille sich abhängig weiss, nothwendig selbst als ein Wille angeschaut werden.

Das einfachste und augenfälligste Beispiel für dieses Wesen der rein religiösen Anschauung und ihres Unterschiedes von dem rein theoretischen Bewusstsein der Dinge oder dem rein erkennenden Verhalten gibt der Vorstellungskreis der

Digitized by Google

Zauberei. Indem nämlich der Wille sich als eine von den wirkenden blossen Naturgegenständen verschiedene freie Ursächlichkeit erfasst, die dennoch als solche sich selbst in der Natur setzt, sich als eine Macht über dieselbe bethätigt, so schaut er von diesem rein praktischen Bewusstsein aus unmittelbar eben diess als das allgemeine Verhältniss oder Gesetz der Dinge an, dass der Wille als solcher die Macht ist, welche die Natur beherrscht und welche daher, ohne nach Art der natürlichen Mittel wirken zu müssen, einfach durch ihr Wollen und dadurch, dass sie sich einen äusseren natürlichen Ausdruck dieses ihres Willens gibt (hierin also das äussere natürliche Sein bereits zum Werkzeuge ihres Willens macht), ihren Zweck zu verwirklichen im Stande ist. Diess ist der ganz einfache und allgemein nothwendige Ursprung der zauberischen Anschauung; es ist darin die freie Macht des Willens über die Natur in rein praktischer unmittelbarer Weise (ohne das theoretische Bewusstsein von der gesetzmässigen natürlichen Vermittlung der Wirksamkeit des Willens) zum allgemeinen Verhältnisse, zum beherrschenden Gesetze der Dinge erhoben. Man wende gegen diese Erklärung der zauberischen Anschauung nicht ein, dass ja der Wille sich in seiner Wirksamkeit doch an natürliche Mittel gebunden finde, folglich auch nicht einfach sich als freie Macht über die Natur, als zauberische Macht anschauen könne. Denn nur nach seinem äusseren Dasein, nach welchem der Wille selbst als ein Naturwesen existirt, weiss er sich an die natürlichen Mittel gebunden, allein als Wille, als diese geistig thätige Ursächlichkeit, weiss er sich als eine von aller Naturwirksamkeit unterschiedene freie Macht über die Natur, und dieses Bewusstsein in seinem rein praktischen Wesen festgehalten führt nothwendig die Vorstellung der Zauberei mit sich, es enthält in sich die Konsequenz, dass der Wille als diese geistige Ursächlichkeit (ohne durch die gegebenen natürlichen Mittel wirken zu müssen) Macht über die Natur sei. Nur wenn der Gedanke einer wirklichen Gesetzmässigkeit des natürlichen Daseins vorhanden wäre, wenn die gegebenen gewöhnlichen Gesetze der natürlichen Wirksamkeit wirklich

Digitized by Google

als ein feststehendes Gesetz zum Bewusstsein gekommen wären, nur dann wäre jene Vorstellung einer zauberischen Macht unmöglich. Allein von einem solchen theoretischen Bewusstsein einer natürlichen Gesetzmässigkeit kann bei jener rein praktischen Bewusstseinsform (auch ganz abgesehen von der rohen niedrigen Stufe, auf welcher sie noch steht) gar nicht die Rede sein. Sofern jedoch der Wille sich zugleich als natürliches Dasein gegeben ist und nach diesem seinem äusseren Sein sich von der Natur ebensosehr abhängig und seine Wirksamkeit als eine natürlich vermittelte und beschränkte weiss, so enthält allerdings die Vorstellung der Zauberei auch noch die fernere Konsequenz und Fortbildung in sich, dass erst der vom äusseren natürlichen Dasein ganz freie Wille, also entweder die Verstorbenen oder überhaupt die Geister die volle zauberische Macht über die Natur seien (während der Wille in seinem leiblichen Dasein sich blos als beschränkte Macht und im Kampfe mit einer andern Ursächlichkeit weiss), oder dass der Wille erst in seiner inneren Losreissung von seinem leiblichen Sein, in der gewaltsamen sich in sich selbst koncentrirenden Verzuckung, sich als Macht über die Natürlichkeit setze (Schamanenthum) u. s. w., wie ja bei den rohen Völkerstämmen der verschiedenen Erdtheile sich die mannigfachsten Modifikationen dieser einen gemeinsamen Grundanschauung finden.

Der Vorstellungskreis der Zauberei ist also das einfachste augenfälligste Beispiel davon, wie in der rein religiösen Anschauung (und also für die ursprüngliche Anschauung überhaupt) das allgemeine Bewusstsein der Dinge noch ganz mit dem des praktischen Gesetzes identisch ist, wie sie also dieses letztere Gesetz, das praktische Verhältniss, dessen sie sich bewusst ist, in unmittelbarer Weise (ohne das Bewusstsein der natürlichen gesetzmässigen Vermittlung oder Bedingtheit dieses praktischen Verhältnisses) als das beherrschende Gesetz des Ganzen anschaut. Die Vorstellung der Zauberei geht hiebei von der praktischen Wahrheit aus, dass der Wille eine von den Naturursachen unterschiedene freie Macht über die Natur ist, diese so einer höheren geistigen Macht unterwor-

Digitized by Google

fen ist; allein sie macht diese praktische Wahrheit in unmittelbarer und ebendamit in einseitig unbedingter Weise zum Ganzen, ohne sich der vorausgesetzten natürlichen Gesetzmässigkeit bewusst zu sein, durch welche die Wirksamkeit des Willens selbst vermittelt ist. Im Gegensatze gegen das blos praktische Wesen dieser Anschauung verhält sich also das theoretische Bewusstsein der natürlichen Gesetzmässigkeit (oder das erkennende Verhalten, das Wissen) als wesentlich ergänzend, so dass die Unbedingtheit, in welcher von der rein religiösen Anschauung aus das praktische Verhältniss hingestellt ist, berichtigt wird durch das Bewusstsein der natürlichen vorausgesetzten Bedingtheit, mit welcher das praktische Gesetz selbst erst ist.

Als ein Beispiel anderer nicht weniger aufklärender Art möge diejenige Religionsanschauung dienen, die wir für den ursprünglichen vormosaischen Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion halten müssen. Irgendwo nämlich muss dem blos natürlichen Willen, der sich doch gegenüber von der Natur als freie Selbstheit weiss, der ganze Widerspruch, die innere Entzweiung, in welcher er gefangen ist, zum Bewusstsein kommen, dass er nämlich als diese Selbstheit doch mit seinem ganzen Zwecke ein der Endlichkeit verfallener, von ihr abhängiger und so an sich selbst nichtiger ist, so wenig er auch über diesen seinen endlichen blos natürlichen Zweck hinaus weiss. Dieses rein praktische Bewusstsein nun, dass zufolge des allgemeinen Gesetzes der Dinge die in den natürlichen Zweck hingegebene Selbstheit ein in sich selbst entzweites nichtiges Dasein sei, schliesst nothwendig zugleich die andere Seite in sich, dass nur ein von der Abhängigkeit dieses endlichen natürlichen Zweckes befreiter unbedingt mit sich einiger Wille, also ein Wille, der nicht wie der menschliche wesentlich an dem äusserlichen endlich bedingten Dasein seinen Zweck hat, sondern rein in sich selbst befriedigt ist, das wahrhafte Leben sei. Und indem nun das beherrschende allgemeine Gesetz der Wirklichkeit rein von diesem praktischen Bewusstsein aus angeschaut wird, die wirkende allgemeine Kausalität der Dinge rein als diese bestimmte prakti-

Digitized by Google

sche aufgefasst wird, zufolge welcher der endliche natürliche Zweck ein nichtiger und nur der unbedingt mit sich einige Wille das wahrhafte Sein ist, so ist die allgemeine Anschauung der Dinge nothwendig die, dass ein unbedingt mit sich einiger Wille der beherrschende Grund der Dinge sei, so dass der natürliche menschliche Wille zwar selbst nur durch denselben sein Dasein habe, aber auch zugleich vor jenem höheren unbedingt mit sich einigen Willen als ein nichtiger in sich selbst entzweiter und der Negation anheimfallender gesetzt sei. Auf diese Weise also bildet sich nothwendig eine monotheistische Anschauung; denn indem alles Gewicht auf den Begriff des unbedingt mit sich einigen in sich selbst befriedigten Willens fällt im Gegensatze gegen die Entzweiung und Nichtigkeit des blos natürlichen menschlichen Willens, so fällt auch ebendamit aus dem Begriffe Gottes alle Vielheit (wie sie aus der Mannigfaltigkeit der Naturbeziehungen entspringt) hinweg. Das Beherrschende der ganzen Gottesanschauung ist im Gegensatze gegen die Vielheit der natürlichen Beziehungen vielmehr durchaus der Gedanke des mit sich als Wille unbedingt einigen Seins, so dass auch die Wirksamkeit Gottes in der Natur durchaus nur aus diesem Gesichtspunkte (im Gegensatz gegen die endliche Bedingtheit und Abhängigkeit des natürlichen Willens) aufgefasst wird. Vor diesem unbedingt mit sich einigen göttlichen Sein weiss sich dann der Mensch als dieses in sich entzweite endliche und nichtige Dasein des natürlichen Willens nothwendig unrein, so dass er zwar nach der positiven Seite seines Daseins und Bestehens sich selbst nur durch Gott gesetzt weiss, in dem von oben kommenden göttlichen Lebenshauch sein Leben hat, allein nach jener negativen Seite seines Daseins und Allem, worin sich vorzugsweise diese Endlichkeit ausspricht, sich als ein unwahres und vor Gott unreines Dasein weiss, welches, sofern es doch selbst ursprünglich durch Gott gesetzt ist, zufolge eines Abfalles in diesem Zustande der Entzweiung und Nichtigkeit sein muss. Dass diess das Wesen der vormosaischen Religionsanschauung des israelitischen Volkes sei, diess geht auch schon aus dem Wesen des ganzen

Digitized by Google

Mosaismus hervor, in welchem (kraft der zum Bewusstsein gekommenen unterscheidenden Beziehung, in der Gott zu diesem Volke steht) jener Begriff Gottes als des unbedingt mit sich einigen von allem endlichen Widerspruche freien (heiligen) Seins auf das bestimmte menschliche Wollen und Dasein des Volkes selbst angewendet wird, so dass nicht der eigene blos gegenständliche und natürliche an sich selbst vergängliche Zweck des Volkes, sondern das mit der menschlichen allgemeinen Ordnung seines Daseins zusammenstimmende Wollen und Handeln als der göttliche Zweck in Beziehung auf das Volk erscheint, die Heiligkeit Gottes aber ebendamit zur geistig sittlichen Bestimmung wird, obgleich in den levitischen Reinigkeitsgesetzen nothwendig der Gegensatz gegen die auch jetzt noch bleibende Endlichkeit des eigenen menschlichen Zweckes und Daseins noch nebenhergeht. Und diese ganze Anschauung hat also ihren nothwendigen Ursprung im inneren allgemeinen Wesen des Bewusstseins selbst; denn irgendwo muss zufolge der eigenen inneren Entzweiung des blos natürlichen Willens nicht blos der Begriff des unbedingt mit sich einigen Willens zum Bewusstsein kommen, sondern in Folge hievon auch die Konsequenz durchdringen, dass der menschliche Wille (d. h. zunächst dieses bestimmte Volk) gemäss der positiven Beziehung, in welcher er doch zugleich zu seinem Gotte steht, selbst nur in der Unterordnung seines ganzen Wollens und Seins unter das Gesetz des unbedingt mit sich einigen Willens, folglich in einem geistig sittlichen Gesetze seines Wollens, den absoluten Zweck oder das beherrschende praktische Gesetz der Dinge erkennen kann, nur hierin auch die Gewissheit seines eigenen Daseins (wenn auch zunächst nur seines noch endlichen vergänglichen Zweckes) haben kann.

Jedoch nicht um diesen Ursprung der alttestamentlichen Offenbarung (welcher anderwärts schon genügend erörtert ist) [1]) handelt es sich hier für uns, sondern nur darum, wie

1) Vgl. namentlich den betreffenden Abschnitt im 2. Thl. der »Weltalter«.

Digitized by Google

in diesem Ausgangspunkte der alttestamentlichen Religionsanschauung wieder das unterscheidende Wesen des rein religiösen Bewusstseins überhaupt klar wird. Denn dass der unbedingt mit sich einige Wille als der beherrschende Grund der Dinge angeschaut wird, diess ist nur dadurch möglich und nothwendig, dass aller theoretische Gedanke einer unabhängig natürlichen ursprünglichen Gesetzmässigkeit, zufolge welcher der menschliche Wille (und die Welt überhaupt) sein könnte, diesem rein religiösen Bewusstsein völlig fremd ist, dass vielmehr das wirkende allgemeine Gesetz der Dinge durchaus nur als dieser bestimmte praktische Inhalt, als diese praktische Causalität aufgefasst wird, in welcher der eigene natürliche Wille des Menschen als ein entzweites Sein gesetzt ist und folglich nur ein von diesem endlichen natürlichen Inhalte freier, über diese Abhängigkeit hinausgestellter, also unbedingt mit sich einiger Wille als das wahre Sein ausgesprochen ist. Wäre überhaupt auch nur der allgemeine Gedanke einer unabhängig natürlichen ursprünglichen Gesetzmässigkeit vorhanden, zufolge welcher der Mensch und der übrige endlich bedingte Zusammenhang der Dinge sein könnte, so wäre es nicht möglich, dass der unbedingt mit sich einige Wille unmittelbar als ein wirklich seiender und als der gegenständliche beherrschende Grund der Dinge angeschaut würde, sondern derselbe könnte dann ebensosehr auch ein blosses in Wirklichkeit unerreichbares praktisches Ziel sein. Allein ein solcher von dem praktischen Inhalte des Bewusstseins unterschiedener rein theoretischer Gedanke einer ursprünglichen natürlichen Gesetzmässigkeit, zufolge welcher der Mensch und der ganze sonstige Zusammenhang der Dinge sein könnte, ist dem rein religiösen Bewusstsein seiner ganzen Natur nach etwas völlig Fremdes. Von der rein religiösen Anschauung wird vielmehr, weil sie ganz von dem Inhalte ihres praktischen Lebens erfüllt ist, auch das allgemeine Gesetz der Dinge durchaus nur als diese bestimmte praktische Kausalität, als dieser gegebene praktische Inhalt aufgefasst; und da dieser eben darin besteht, dass der eigene natürliche Wille des Menschen als ein in sich entzweiter nichtiger gesetzt ist, so kann

Digitized by Google

als der positive Inhalt, als das eigene Wesen dieser beherrschenden praktischen Kausalität nur eben ein unbedingt mit sich einiger, von jener endlichen natürlichen Beziehung freier Wille angeschaut werden. Es ist also in dieser rein religiösen Anschauung in unmittelbarer unbedingter Weise, d. h. ohne einen theoretischen Gedanken an eine anderweitige bedingende Gesetzmässigkeit, zufolge welcher jenes praktische Verhältniss selbst erst wäre, vielmehr dieser praktische Inhalt geradezu als solcher zum wirkenden allgemeinen Gesetze der Dinge erhoben, ist unmittelbar mit demselben identificirt. Das Bewusstsein des allgemeinen Gesetzes der Dinge ist also hierin einseitig nur als Bewusstsein der praktischen Weise, in welcher das Ich sich gesetzt findet; es ist nicht nur kein Wissen derjenigen theoretischen Gesetzmässigkeit vorhanden, mit welcher das praktische Sein selbst ursprünglich ist, sondern es ist auch überhaupt gar kein Gedanke einer möglichen anderweitigen Gesetzmässigkeit vorhanden, durch welche das praktische Dasein und Gesetz selbst erst bedingt und vermittelt sein könnte.

Uebrigens ist mit allem Bisherigen noch keineswegs gesagt, dass die rein religiöse Anschauung durchaus und von Anfang ein übernatürliches (von der natürlichen Gesetzmässigkeit einseitig losgerissenes) praktisches Gesetz zum Inhalte haben müsse. Vielmehr gerade die erste ursprünglichste Form des religiösen Bewusstseins muss als der noch ganz in den natürlichen Inhalt versenkte, an ihn hingegebene Wille sich auch nothwendig noch als reine (unselbstständige) Bedingtheit durch die Natur anschauen, so dass er in seiner Anschauung der Dinge noch bei der unmittelbaren bedingenden Naturmacht selbst stehen bleibt. Die erste Form des religiösen Bewusstseins ist nothwendig dieses noch ganz unselbstständige unfreie Bewusstsein der praktischen Bedingtheit durch die Natur, noch kein Bewusstsein der eigenen Selbstständigkeit gegenüber von ihr, desshalb weil das erste unmittelbar Beherrschende im rein praktischen Verhalten der ganz objektive an den natürlichen Inhalt hingegebene Zug ist, noch nicht aber das auf sich reflektirte subjektive Bewusstsein der

Digitized by Google

Selbstständigkeit gegenüber von der Natur. Und indem also das anfängliche praktische Bewusstsein sich nur erst nach dieser Seite seines Hingegebenseins an den natürlichen Inhalt verhält, so ist es auch nothwendig noch blosses Bewusstsein seiner praktischen Bedingtheit durch die Natur. Allein auch dieses Bewusstsein ist doch schon rein praktischer Art; es schaut in der bedingenden unmittelbaren Natur selbst, in ihrem unendlich bedingenden Zusammenhange, ganz ein praktisches Gesetz, einen gegenständlichen Willen an, dessen Ordnung es sich unterworfen weiss. Und so ergibt sich zwar einerseits eine unmittelbar natürliche (noch nicht freigeistige, sondern ganz unselbstständige) Ordnung des sittlichen und rechtlichen Lebens, ein universell bedingender Zusammenhang, in dessen praktischer Ordnung das Ich sich befasst weiss, während der Zustand der selbstischen rohen Gewalt, sowie das Bewusstsein der übernatürlichen zauberischen Macht erst mit dem reflektirten Bewusstwerden der freien Selbstheit gegenüber von der Natur eintritt. Allein auch schon jene einfachste und unselbstständigste Anfangsform des religiösen Bewusstseins befindet sich doch auf blos praktische, nicht auf theoretisch begreifende Weise in Einheit mit der wirklichen natürlichen Gesetzmässigkeit, sie schaut ebendesshalb doch schon die gegenständliche unmittelbare Natur selbst als einen ursprünglichen Willen an, und in diesem blos praktischen Charakter der ganzen Anschauung ist desshalb auch ihr Untergang begründet. Denn das erwachende rein praktische Bewusstsein der Selbstständigkeit gegenüber von der Natur hebt in dieser seiner praktischen Einseitigkeit nothwendig jene anfängliche Anschauung auf; die wirkliche gesetzmässig begreifende (und ebendarum bleibende) Einheit des Bewusstseins mit der wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit ist erst als vollendetes Gegenbild jenes Anfanges, vom freien geistig sittlichen Bewusstsein aus möglich, während jener Anfang (ungeachtet seiner unterscheidenden praktischen Einheit mit der Natur) doch jene theoretische Gesetzmässigkeit noch nicht kennt.

Und diess ist nun ganz nothwendig das allgemeine Ver-

Digitized by Google

hältniss, in welchem sich zufolge des Wesens des Bewusstseins die rein religiöse Anschauung überhaupt zum Wissen (zum Erkennen der theoretischen Gesetzmässigkeit der Dinge) befindet. Denn selbst das Gesetz der geistig sittlichen Versöhnung wird für diese rein praktische Bewusstseinsform, welcher der Gedanke einer anderweitigen theoretischen Gesetzmässigkeit oder natürlichen Bedingtheit dieses praktischen Seins selbst noch ganz fremd ist, sich nothwendig in unmittelbar praktischer und ebendamit noch einseitig unbedingter Form als das beherrschende Gesetz der Dinge darstellen, und sowohl hinsichtlich der theoretischen Gesetzmässigkeit, kraft welcher jene geistig sittliche Kausalität überhaupt ist, als hinsichtlich der inneren Gesetzmässigkeit, mit welcher ihre eigene Wirksamkeit sich vollzieht, wird daher das rein religiöse Bewusstsein durch das Wissen seine Ergänzung und Berichtigung finden müssen, obwohl diess Letztere, nämlich die Berichtigung des blos Religiösen, die in der ergänzenden theoretischen Gesetzmässigkeit liegt, erst im Späteren wirklich entwickelt werden kann, zunächst dagegen nur an jenem obigen Beispiele der zauberischen Anschauung erläutert werden konnte und also vorerst hievon noch abstrahirt werden muss.

Als das einfache und im Wesen des Bewusstseins selbst gegründete allgemeine Verhältniss der rein religiösen Anschauung und andererseits des Wissens hat sich uns also diess ergeben, dass jene die rein praktische Anschauung des allgemeinen Gesetzes der Dinge ist, welche als solche unmittelbar und folglich in unbedingter Weise das praktische Gesetz selbst als Grund und Gesetz des Ganzen anschaut, während dagegen im Wissen das praktische Gesetz nach der selbst vorausgesetzten theoretischen Gesetzmässigkeit oder Bedingtheit seines Daseins und Wirkens, nach diesem seinem gesetzmässig vermittelten Wesen, Gegenstand ist. Hiemit haben wir den wahren und richtigen Ausdruck jenes Verhältnisses, welches die Hegel'sche Philosophie auf den Gegensatz von Vorstellung und Begriff zurückführen wollte. Denn auch die Hegel'sche Auffassung des Verhältnisses von Religion und Phi-

Digitized by Google

losophie gieng zwar ganz richtig davon aus, dass das rein religiöse Bewusstsein dasjenige noch in der Form der Unmittelbarkeit habe, was das begreifende Wissen vielmehr in der Form der denkenden Vermittlung besitze; allein dieser Gegensatz der reinen Religion und des Wissens verkehrte sich doch für die Hegel'sche Philosophie in einen falschen blos theoretischen, und die Religion wurde auf diese Weise ebenso einseitig zu einer blossen phänomenologischen Vorstufe der Philosophie, als andererseits diese von vorn herein in eine falsche unmittelbare Identität mit dem religiösen Inhalte hineingezogen wurde. Wir hingegen, indem wir von Anfang den höchsten und beherrschenden praktischen Zweck des Ichs und das bedingende Verhältniss des allgemeinen Gesetzes der Wirklichkeit zu diesem Zwecke (also kurz zusammengefasst: das beherrschende praktische Gesetz der Dinge) als den erfüllenden Inhalt des religiösen Lebens und Bewusstseins erkannt haben, geben damit der rein religiösen Anschauung der Dinge ebensosehr ihre unterscheidende selbstständige Wahrheit gegenüber von dem Wissen, als wir andererseits den Unterschied dieses letzteren in einer schärferen selbstständigeren Weise fassen, da ja nach dem Obigen überhaupt im Wissen erst auch die theoretische Gesetzmässigkeit des Seins, kraft welcher das praktische Gesetz selbst ist und wirkt, Gegenstand des Bewusstseins wird, die einseitig praktische Wahrheit des religiösen Bewusstseins also auf diese Weise durch ihre bedingende theoretische Gesetzmässigkeit ergänzt wird.

Wir bleiben vorerst bei dieser formellen Bestimmung des Verhältnisses der rein religiösen Anschauung zum Wissen stehen, ohne hieraus auch schon die Konsequenzen zu ziehen, welche sich aus jener theoretischen Ergänzung der religiösen Anschauung für den bestimmten materialen Inhalt der ganzen Naturansicht und Auffassung der Dinge ergeben müssen. — Indem das rein religiöse Bewusstsein (und also überhaupt die ursprüngliche Anschauung der Dinge) das allgemeine Gesetz der Wirklichkeit nur erst nach seinem Verhältnisse zum wesentlichen Zwecke des Menschen selbst, nur erst als dieses praktische Gesetz auffasst, das Ich also insofern

bei seiner Auffassung der Dinge aus dieser praktischen Beziehung auf sich selbst nicht heraustritt, so ist in diesem Sinne die rein religiöse Anschauung ein noch einseitig selbstisches (subjektives) Verhalten zu den Dingen. Es soll mit dieser Bezeichnung durchaus nichts Weiteres gesagt werden als eben das, dass es noch ein blos praktisches sei, und nur der Gegensatz, in welchem das blos praktische Verhalten und die dadurch bestimmte Anschauung gegen die theoretische rein erkennende Auffassung der Dinge steht, soll durch jene Bezeichnung des rein religiösen Bewusstseins als eines noch „selbstischen" Verhaltens hervorgehoben werden. Denn gegenüber von jener subjektiven praktischen Beziehung auf sich selbst, auf das menschliche und geistige Dasein, ist erst die theoretische rein erkennende Auffassung der Wirklichkeit ein rein objektives, gleichmässig an das Ganze der Dinge, an die Gesetzmässigkeit des Seins überhaupt hingegebenes, nicht blos auf die praktische Seite bezügliches Verhalten. Jene gewöhnliche beschränktere Bedeutung also, die mit dem Worte „selbstisch" verbunden wird, ist durchaus ferne zu halten; sie hätte gar keinen Sinn, wo es sich um ein so ganz allgemeines durchaus nothwendiges Verhalten des Bewusstseins überhaupt handelt. Und insbesondere ist daher auch jede Vermengung mit jener Ansicht abzuweisen, welche in der rein religiösen Anschauung nichts als den vergegenständlichten „Herzenswunsch", das ideale Phantasiebild des aus seiner Endlichkeit entrückten über sie hinausgestellten menschlichen Seins selbst erblicken will. Die Religion geht vielmehr dem Obigen zufolge von der scharfen Wirklichkeit des objektiven praktischen Gesetzes aus, in welchem sich das Bewusstsein befasst findet, oder durch welches es sich selbst (seine praktische Versöhnung) bedingt weiss, sei es nun, dass es in demselben wirklich seine Versöhnung habe, oder im Bewusstsein dieses Gesetzes in Entzweiung mit sich selbst versetzt ist. Und blos das, dass die rein religiöse Anschauung das allgemeine Gesetz der Wirklichkeit nur in jener praktischen Weise auffasst, es unmittelbar nur als dieses praktische Gesetz nimmt, ohne ein Bewusstsein von der theoretischen Ge-

Digitized by Google

setzmässigkeit, kraft welcher dieses praktische Verhältniss selbst ist, — nur diess ist der Grund, wesshalb das Bewusstsein die beherrschende praktische Kausalität selbst in einseitig unbedingter Weise, in Abstraktion von der wahrhaften natürlichen Bedingtheit alles Seins auffasst, wie diess freilich im Späteren erst entwickelt werden kann. An diess Letztere eben hat sich die Feuerbach'sche Kritik der Religion gehalten; allein es ist völlig verkehrt, das zum Ausgangspunkte für das Wesen des religiösen Bewusstseins zu machen, was vielmehr nur die negative Folge des positiven wirklichen Wesens und Inhaltes des religiösen Bewusstseins ist, nur seine subjektive Beschränkung gegenüber von dem wirklichen Wissen ausmacht. Und es ist ebenso verkehrt zu glauben, dass das eigene Hinausgehen des Subjektes über seine Endlichkeit, diese erst subjektiv gesetzte Anschauung eines vollkommenen Seins den Ausgangspunkt für die religiöse Anschauung bilden könne, statt dass derselbe umgekehrt das Bewusstsein des praktischen Gesetzes ist, in welchem sich das Ich befasst, oder durch welches es also sich auf vorausgesetzte Weise bedingt findet. Wir also haben im Bisherigen noch keinen andern Begriff des religiösen Bewusstseins aufgestellt, als denjenigen, den Jeder wird anerkennen müssen, sobald er ihm einmal klar zum Bewusstsein gebracht ist. Denn auch die christliche Heilswahrheit ist in ihrer rein religiösen Form für sich nur dieses rein praktische Bewusstsein des göttlich vorhandenen Gesetzes der Versöhnung. Allein desshalb ist nun doch nicht einzusehen, wesshalb nicht zur Bezeichnung dessen, was nun einmal der rein religiösen Anschauung gegenüber von dem Wissen fehlt, jenes Wort „selbstisch" sollte gebraucht werden können, da ja in ihm als solchem noch keineswegs nothwendig schon jene bestimmtere (wenn auch allerdings gewöhnliche) Bedeutung liegt, sondern ebenso gut auch das Allgemeinere dadurch ausgedrückt werden kann, dass das blos religiöse Bewusstsein noch nicht aus der praktischen Beziehung auf sich selbst heraustritt, noch nicht zur rein objektiven Auffassung der Gesetzmässigkeit des Seins überhaupt sich erhebt. Es ist also insbesondere bei jener Bezeichnung

Digitized by Google

auch nicht an den Inhalt der bestimmten einzelnen Religionsformen zu denken, sondern nur an das umfassende allgemein geschichtliche Verhältniss, dass überhaupt das rein religiöse Bewusstsein noch nicht aus der blossen praktischen Auffassung der Dinge heraustritt, noch einseitig auf diese Beziehung zu sich selbst, auf das Bewusstsein der praktischen Versöhnung oder Entzweiung und des hierauf bezüglichen Gesetzes der Dinge beschränkt ist. So ist z. B. jene oben erörterte Anschauung, welche den ursprünglichen vormosaischen Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion bildet, gewiss keineswegs eine solche, die in jenem engeren beschränkteren Sinne eine selbstische, d. h. einseitig dem beschränkten eigenen Zwecke des Ichs gemässe genannt werden könnte; denn sie enthält ja vielmehr das Bewusstsein der völligen Entzweiung des eigenen natürlichen Wollens, das Bewusstsein der Nichtigkeit dieses endlichen menschlichen Seins vor Gott als dem unbedingt mit sich einigen Willen. Allein nichts desto weniger gehört auch diese Religionsform als noch einseitig praktische Anschauung der Dinge, welche von der ursprünglichen theoretischen Gesetzmässigkeit noch durchaus abstrahirt, noch durchaus kein Bewusstsein derselben hat, in jenem allgemein geschichtlichen Sinne dem noch selbstischen Geiste an, der ganz in den praktischen Inhalt versenkt noch nicht zur freien unbefangen theoretischen Auffassung und Durchdringung der Dinge, noch nicht zur Erkenntniss der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Seins oder des wirklichen Ganzen der Dinge (im Gegensatz gegen die blosse praktische Seite) sich erhoben hat.

Jenen Gegensatz der rein religiösen Anschauung und des erkennenden Wissens zu diesem scharfen bewussten Ausdrucke zu bringen, ist aber vor Allem desshalb von so grosser Bedeutung, weil demselben zugleich der Gegensatz zweier grosser Perioden der ganzen geschichtlichen Entwicklung entspricht. Denn nur der seiner sittlich unendlichen Bestimmung und zugleich der freien selbstständigen Bedeutung seines menschlichen Wesens bewusst gewordene Geist vollendet sich auch mit Nothwendigkeit zum erkennenden Wissen der inne-

Digitized by Google

ren theoretischen Gesetzmässigkeit des Seins überhaupt und wird so im Gegensatze gegen jene Beschränkung des noch blos praktischen (und in diesem Sinne selbstischen) Geistes zum wahrhaft universellen Bewusstsein seiner selbst und der Dinge. Der Anfang der neuen Zeit, seit ihrem Heraustreten aus dem Mittelalter, ist unzweifelhaft der beginnende Uebergang zu dieser zweiten allgemeinen Periode der Geschichte. Denn so gewiss auch nur der christliche Geist in seiner geistig sittlichen von allem endlichen natürlichen Zwecke geschiedenen Unendlichkeit jener vollständigen und wahrhaft objektiven Erforschung der Natur fähig ist, durch welche sich die neuere Zeit unterscheidet, so sehr ist doch auch andererseits diese selbstständig geschiedene theoretische Auffassung der Dinge erst durch den erwachenden Drang nach selbstständiger Ausbildung des Menschlichen als solchen im Gegensatze gegen die mittelalterliche Transcendenz möglich geworden. Die phantastische Weltanschauung des Mittelalters dagegen, deren Reste sich in so mannigfacher Weise noch in die Anfänge der neueren Wissenschaft hineinziehen, ist ebendesshalb der nüchternen natürlichen Gesetzmässigkeit der Dinge noch so fremd, weil sie noch ganz von dem praktischen Inhalte ihres religiösen Jenseits beherrscht ist, ohne dass sie schon dahin gekommen wäre, zugleich mit dieser Unendlichkeit auch die volle Ausbildung des menschlichen Daseins selbst nach der Selbstständigkeit seiner verschiedenen Seiten anzustreben. Mit dem Ende des Mittelalters erst, nachdem schon vorher die Scholastik die transcendente Autorität des religiösen Inhaltes selbst für das endliche menschliche Denken und Bewusstsein zu vermitteln und näher zu bringen gesucht hat, beginnt gleichzeitig auf verschiedenen Gebieten jener Drang nach Ausbildung des Menschlichen und Natürlichen als solchen, in der Kunst das Streben nach Herstellung der vollen menschlich schönen und überhaupt natürlichen Form, ausserdem aber der Humanismus der Alterthumswissenschaft, die selbstständige Naturforschung und der erwachende philosophische Geist.

Schon die Anfänge der neueren Wissenschaft nun, schon

jene ersten Umgestaltungen, welche die allgemeine Anschauung der Dinge durch die Naturforschung (z. B. vor Allem durch das Kopernikanische Weltsystem) erleidet, haben nicht blos die Bedeutung, dass sie neben dem rein religiösen Bewusstsein zugleich auch die bis dahin unbekannte wahrhafte Gesetzmässigkeit der Natur zur Anerkennung bringen, sondern sie schliessen auch ebendamit eine Läuterung und Vergeistigung des religiösen Bewusstseins selbst in sich. Denn indem jene Anschauung, welche für die Kirche als eine durch die Religion selbst geheiligte und also mit der religiösen Wahrheit selbst verflochtene gegolten hatte, nun vielmehr durch die selbstständige Naturwissenschaft ihre Widerlegung fand, und überhaupt statt jener noch phantastischen Welt die nüchterne natürliche Bedingtheit und Gesetzmässigkeit dem Verstande sich aufdrängte, so wurde eben hiemit das religiöse Bewusstsein selbst dazu hingeführt, seine Wahrheit als eine geistig sittliche praktische von dem theoretischen Inhalte jener gegenständlichen Naturanschauung zu scheiden, sie als eine solche zu wissen, welche von jenen Umgestaltungen der Naturanschauung (von diesem gegenständlichen theoretischen Inhalte) unabhängig sei und vielmehr in sich selbst als geistiger ihre Gewissheit habe, während vorher der religiöse Inhalt noch mit jener bestimmten gegenständlichen Naturanschauung (mit diesem theoretischen, nicht geistig praktischen Inhalte) verflochten war. Und so wird zugleich mit dem selbstständig hervortretenden geschiedenen Bewusstsein der wahren natürlichen Gesetzmässigkeit auch erst die für sich geschiedene wahre Geistigkeit des religiösen (praktischen) Inhaltes möglich, während für jene noch einseitig religiöse und der natürlichen theoretischen Gesetzmässigkeit noch fremde Anschauung der vorangegangenen Zeit die geistige religiöse Wahrheit selbst in einseitiger noch äusserlicher Weise an eine bestimmte Form der gegenständlichen Naturanschauung geknüpft war.

Was nun auf diese Weise schon in den Anfängen der neueren Wissenschaft und ihres Verhältnisses zur Religion sich zeigt, dass nämlich erst mit dem selbstständig ge-

Digitized by Google

schiedenen Bewusstsein der natürlichen Gesetzmässigkeit oder Bedingtheit des Seins auch die wahre Scheidung und Läuterung des geistigen religiösen Inhaltes möglich wird, dass also jenes Ziel der Naturwissenschaft und wiederum das der Religion sich in Wahrheit nicht widerstreiten, sondern vielmehr sich gegenseitig setzen, — diess zu seiner vollen konsequenten Durchführung zu bringen ist die einfache Aufgabe der neueren Wissenschaft überhaupt. Die ursprünglich vorausgehende natürliche Bedingtheit alles Seins in ihr volles durchgreifendes Recht einzusetzen und ebendamit andererseits den geistig unendlichen Inhalt der Religion von dem theoretischen gegenständlich vorausgesetzten Inhalte wahrhaft zu scheiden, jene Unendlichkeit als eine nicht selbst schon theoretisch vorausgesetzte, sondern überhaupt erst vom Geiste aus zu setzende, ganz dem Wollen angehörige zu begreifen, diess ist die wahre bleibende und geläuterte Form, zu welcher der Geist der neuen Zeit bestimmt ist. Allerdings hat die rein religiöse Anschauung darin Recht, dass sie in der gegenständlichen theoretischen Gesetzmässigkeit der Dinge selbst eine auf den freien geistig unendlichen Zweck hinstrebende und hinwirkende Kausalität anschaut; allein ebendarum handelt es sich, diese auf den praktischen unendlichen Zweck hinwirkende Kausalität des Seins doch zugleich in der ganzen ursprünglich vorausgehenden und natürlich bedingten Gesetzmässigkeit ihres Daseins und Wirkens zu erkennen, also in ihrem wahren gesetzmässig vermittelten Wesen, während die rein religiöse Anschauung das praktische Gesetz der Dinge unmittelbar und unbedingt in seiner rein praktischen Fassung zum wirkenden Grunde des Ganzen macht, also die theoretische natürliche Gesetzmässigkeit des Seins zu einer einseitigen Identität mit dem praktischen Gesetze selbst verschmilzt, sie einseitig in dieses letztere gefangen nimmt und nicht zu ihrer Selbstständigkeit kommen lässt, aber auch ebendamit den geistig unendlichen praktischen Inhalt selbst noch in einer unwahren gegenständlich theoretischen Weise, als eine schon theore-

Digitized by Google

tisch vorausgesetzte Unendlichkeit des Seins auffasst. Die rein religiöse Anschauung der Dinge geht in unmittelbarer unbedingter Weise von einem freien geistig sittlichen Sein aus, macht unmittelbar dieses zum wirkenden Grunde des Ganzen; das wahrhafte Wissen dagegen geht, wie im Folgenden näher gezeigt werden wird, von dem selbstlosen extensiven Sein, von dieser wahrhaften natürlichen Bedingtheit, als dem begrifflich Ersten oder als der ursprünglichen Voraussetzung aus, mit welcher überall erst auch ein intensives Sein und die vollendete intensive Existenz selbst, die freie geistige, ist. Das wissenschaftliche Erkennen enthält so zwar dieselbe Wahrheit, wie die rein religiöse Anschauung, allein es enthält dieselbe in ihrer Ergänzung durch die theoretische natürliche Bedingtheit des Seins und ebendamit in der ganzen Breite ihrer stufenweisen Vermittlung und Entwicklung, statt sie in jener noch unbedingten unmittelbar praktischen Form anzuschauen; und ebendamit gründet es auch die Unendlichkeit der geistigen Versöhnung nicht mehr auf eine schon ursprünglich vorausgesetzte theoretische Unendlichkeit des Seins, sondern weiss dieselbe als eine rein praktische, rein vom Geiste, vom Wollen aus gesetzte. Dieses ergänzende Bewusstsein der wahren theoretischen Gesetzmässigkeit, mit welcher das praktische Gesetz ist, wird aber selbst erst mit dem Bewusstsein des praktischen Geistes von der selbstständig immanenten unendlichen Bestimmung seines Wesens möglich; nur aus dem christlichen Geiste, in welchem der sittliche Zweck sich von dem gegenständlichen blos natürlichen gänzlich geschieden hat, kann ebendarum auch die letzte bewusste Scheidung zwischen der gegenständlich theoretischen und der geistig praktischen Wahrheit hervorgehen; nur von ihm aus kann sich das noch rein religiöse Bewusstsein zugleich zum wahrhaft wissenden ergänzen und vollenden. Gleichwie schon psychologisch betrachtet das Bewusstsein sich im Denken vollendet, hierin erst ebensosehr das ganz geschiedene Bewusstsein seiner selbst, als das geschiedene Bewusstsein des reinen Objektes ist, so ist auch in der geschichtlichen Entwicklung nur zugleich mit dem vollendeten geschie-

Digitized by Google

denen Bewusstsein der immanenten rein geistigen (sittlichen) Unendlichkeit und Versöhnung auch das denkende Bewusstsein der selbstständig geschiedenen wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit der Dinge gegeben. Die vollendete selbstständige Geistigkeit und andererseits das volle Bewusstsein der reinen wahrhaften Natur sind durchaus nur zusammen möglich. (Diess Alles ist zwar hier vorläufig noch anticipirt und wird erst im letzten Abschnitte seine bestimmtere Begründung finden, allein zum Verständnisse der nachfolgenden geschichtlichen Erörterung muss es wenigstens in dieser Allgemeinheit vorausgeschickt werden.)

Allein dasselbe seinem Ursprunge nach einseitig praktische und also allgemeiner ausgedrückt blos subjektive Verhalten des Bewusstseins gegenüber von den Dingen, welches der rein religiösen Anschauung wesentlich ist, macht sich nun nothwendig auch in den Anfängen der neueren wissenschaftlichen Entwicklung geltend, und wie sich diess in der letzten und ausgesprochensten Weise in der deutschen Philosophie von Kant an zeigt, diess haben wir nun zunächst zu erörtern.

2. Die Philosophie seit Kant nach ihrem natürlichen inneren Parallelismus mit dem einseitig religiösen Bewusstsein.

Indem das Bewusstsein im Anfange der neueren Zeit noch ganz von der geistig praktischen Auffassung des Gesetzes der Dinge herkommt, in diesem Sinne also noch in der blossen Beziehung auf sich selbst, auf den geistigen praktischen Inhalt feststeht, während ihm die rein theoretische ursprüngliche Gesetzmässigkeit des Seins noch fremd ist, so hat auch die sich ausbildende selbstständige Wissenschaft zunächst entweder nur an der Erforschung der gegebenen natürlichen Gesetzmässigkeit ihren Inhalt (ohne das innere gesetzmässige Wesen, das reine An sich der Dinge zu begreifen), sie ist also hierin einseitiger Empirismus der Naturwissenschaften, oder sie ist andererseits in ihrer höheren philosophischen Form einseitiger von der Subjektivität des blossen Selbstbewusstseins ausgehender Idealismus, so dass aber die-

Digitized by Google

ser dualistische Gegensatz zweier entgegengesetzter Richtungen sich auch in der Philosophie selbst wiederholt, auch in dieser das Bewusstsein sich entweder als blosse leere Subjektivität fasst, die auf den blos empirischen Inhalt angewiesen ist, oder andererseits vom blossen für sich losgerissenen Bewusstsein seiner selbst und von Abstraktionen des blossen Denkens aus die Dinge begreifen will. Im Gegensatze des englischen Empirismus und späteren französischen Sensualismus einerseits und andererseits der Cartesischen, Spinozischen, Leibnitzischen Philosophie, ferner wiederum innerhalb der Cartesischen Philosophie selbst im dualistischen Gegensatze des Geistes und der Natur als blos mechanischen äusserlichen Seins u. s. w., in allem diesem stellt sich jener blos subjektive Charakter der neueren wissenschaftlichen Entwicklung dar, wie er im allgemein geschichtlichen Wesen des vorangegangenen einseitig religiösen Bewusstseins mit Nothwendigkeit begründet ist. Was nun aber schon in der allgemeinen Entwicklung der neueren Naturwissenschaft und in der vorkantischen Philosophie sich zeigt, das erhält seine ausgesprochenste schärfste und reinste Form erst in der Philosophie seit Kant, nachdem in der Aufklärung sich das Ich als freien praktischen Selbstzweck geltend zu machen gesucht hat und so endlich das reine Bewusstsein selbst nach seinem inneren Wesen und nach seinem selbstständigen Gesetze (seiner Autonomie) sich Gegenstand geworden ist.

Die Kantische Kritik fasst zwar das Bewusstsein nicht in der äusserlichen Weise, wie die englische Philosophie, als die blosse für sich selbst einfach leere Subjektivität, in welcher alle Formen der Gegenständlichkeit sich überhaupt erst von den Eindrücken der Erfahrung aus bilden; sie macht vielmehr in wahrhaft deutscher Weise die selbstständige Spontaneität im Wesen des Bewusstseins, die apriorischen Formen in ihm geltend; allein sie gibt eben damit andererseits nur den um so schärferen Ausdruck des inneren einseitig subjektiven Wesens der ganzen vorangegangenen allgemein geschichtlichen Entwicklung und bildet so nach allen ihren verschiedenen Seiten hin, in ihrer Kritik der theoretischen, wie der

Digitized by Google

praktischen Vernunft, nur die nothwendige vollständige Parallele zu dem, was das Wesen des einseitig religiösen Verhaltens ist, wie diess nun das Nachfolgende näher zu zeigen hat. Die Aufklärung, welche die nächststehende geschichtliche Voraussetzung der Kantischen Kritik bildet, ändert an der Nothwendigkeit des obigen Verhältnisses durchaus nichts, da vielmehr die Aufklärung selbst zum Theil geradezu der unmittelbarste naivste Ausdruck einer ganz vom Bewusstsein des eigenen praktischen Selbstzweckes bestimmten, daher von einer unmittelbaren Harmonie der Natürlichkeit und des Geistes träumenden, optimistischen und eudämonistischen Weltanschauung ist.

Wir sahen, dass das allgemein geschichtliche Bewusstsein zufolge seines nothwendigen einseitig religiösen Ausgangspunktes von der rein theoretischen Gesetzmässigkeit des Seins überhaupt noch absieht, dass ihm also das theoretische reine Ansich der Dinge noch fremd bleibt, dass es nur im Praktischen (geistig Sittlichen) eine über die gegebene empirische Erscheinung hinausliegende intelligible Wahrheit hat. Diess und nichts Anderes ist ja nun auch der Inhalt der Kantischen Kritik; diese besteht durchaus nur darin, dass sie mit Nothwendigkeit das, was das Wesen des vorangegangenen allgemein geschichtlichen Bewusstseins ist, nämlich sein einseitig praktisches und daher allgemeiner ausgedrückt überhaupt noch subjektives Verhalten zu den Dingen, zum Wesen des Bewusstseins als solchen erhebt. Bei der nachfolgenden durchgeführten Parallele ist also nur das nicht zu vergessen, dass von Kant theils überhaupt das allgemein geschichtliche Verhalten des Bewusstseins in philosophischer Weise zum Wesen desselben gemacht wird, theils dass diese ganze Kritik des Bewusstseins erst da möglich geworden ist, wo sich das Bewusstsein schon nach seinem selbstständigen inneren Gesetze erfassen will, dass also das geistig sittliche Gesetz hier als inneres selbstständiges Gesetz des Bewusstseins auftritt, während die rein religiöse Anschauung es noch in einseitig gegenständlicher Weise als das beherrschende objektive Gesetz der Dinge überhaupt (in Gott) anschaut.

Digitized by Google

Die theoretische Vernunft ist für Kant nichts als die subjektive Zusammenfassung der gegebenen Mannigfaltigkeit der Erscheinung in der Einheit des denkenden Selbstbewusstseins. Denn so wie die rein religiöse Anschauung der Dinge als dieses einseitig auf sich d. h. auf seinen praktischen Inhalt bezogene Verhalten gegenüber von dem theoretischen Wesen der Dinge blosse subjektive Zusammenfassung der gegebenen Erscheinung ist, und so wie demgemäss auch noch die ganze vorangegangene Entwicklung der neueren Wissenschaft in der einseitigen blossen Subjektivität des Bewusstseins stehen blieb (so z. B. auch die Spinozistische Substanz, die einerseits in ihren unendlichen Attributen eine unbestimmte Transcendenz ist, andererseits in Denken und Ausdehnung ihre Attribute blos aus dem Gegebenen aufnimmt), so sind demgemäss auch für Kant die inneren Formen des Bewusstseins, in welchen ihm das Objekt gegenständlich wird, nur subjektive Formen. Zeit und Raum sind nur subjektive Bedingungen aller Anschauung im Bewusstsein selbst, und ebenso sind die Kategorieen nicht die Formen der schon im Denken als solchen liegenden ursprünglichen Objektivität selbst, sondern sie sind blosse Formen der subjektiven (durch das Medium der Zeit vermittelten) Zusammenfassung für die gegebene Mannigfaltigkeit der Erfahrung. Das Apriorische jener Formen hat für Kant noch durchaus nicht die Bedeutung, dass sie eine im Bewusstsein selbst enthaltene unabhängig natürliche Bedingtheit sind und ihnen daher in einem bestimmten Sinne selbst wirkliche Objektivität zukommt, sondern sie werden einseitig eben als Formen des Subjektes genommen. Und wenn nun zufolge von dem Allem das reine Ansich der Dinge, welches der gegebenen Erscheinung zu Grunde liegt, als ein hinter derselben verborgenes, folglich als ein über die wirkliche natürliche Bedingtheit hinausliegendes rein intelligibles gilt, so ist diess wieder analog wie im rein religiösen Bewusstsein, welches ja gleichfalls nichts von einer ursprünglichen unabhängig natürlichen Gesetzmässigkeit oder Bedingtheit weiss, sondern in der Natur nur die Aeusserung eines über sie selbst hinausliegenden intelligibeln Grundes (einer

Digitized by Google

freien Kausalität) anschaut, folglich auch die reine Natur für sich selbst noch für blosse Erscheinung erklären muss, indem ja erst in jenem intelligibeln über die Natur hinausliegenden Grunde das wirkende reine Ansich der Dinge enthalten ist. Sowohl in dem Kantischen Begriffe des reinen Ansich der Dinge, als in der rein religiösen Anschauung ist daher jene über die wahrhaft natürliche Gesetzmässigkeit hinausgestellte Unbedingtheit enthalten, von welcher in allem Früheren die Rede war, und die Kantische Kritik weist hierin, wie aller übrige Idealismus der vorangegangenen philosophischen Entwicklung, auf jenen der natürlichen Gesetzmässigkeit noch fremden Geist zurück, wie er am vollständigsten dem Mittelalter eigen ist. Der ganze Unterschied ist nur der, dass dem Früheren zufolge jene der theoretischen Gesetzmässigkeit fremde Subjektivität des religiösen Bewusstseins in seinem blos praktischen Verhalten begründet ist, während bei Kant nun in ausdrücklicher und philosophischer Weise diess auch zum theoretischen Wesen des Bewusstseins gemacht wird.

Wenn nun aber in der Kritik der theoretischen Vernunft zunächst nur die negative Seite jener obigen Parallele, die vom theoretischen Ansich der Dinge entfernte Subjektivität des Bewusstseins, sich darstellt, so tritt dagegen in der Kritik der praktischen Vernunft die Analogie mit dem rein religiösen Bewusstsein erst in ihrer vollständigen positiven Form hervor. Denn so wie die religiöse Anschauung in unmittelbarer und unbedingter, vom theoretischen Erkennen (und folglich auch von der theoretischen Gesetzmässigkeit) losgerissener Form sich des praktischen Gesetzes der Dinge bewusst ist, dasselbe in unmittelbarer praktischer Weise an den Anfang der Dinge stellt, ohne ein Bewusstsein von der ganzen theoretischen Gesetzmässigkeit, auf welcher es ruht, so ist ja auch bei Kant der Inhalt der praktischen Vernunft eine von allem theoretischen Erkennen losgerissene (nicht selbst auf einem theoretischen Grunde ruhende, sondern theoretisch unerklärte) Thatsache des blossen praktischen Bewusstseins. Die theoretische Vernunft soll blos von einem auf empirische unfreie Weise bedingten, nach dem Gesetze der Naturnoth-

Digitized by Google

wendigkeit erfolgenden Wollen wissen, indem das logische Gesetz des Kausalzusammenhangs nur als subjektive Form für den äusserlich empirischen (in der zeitlichen Anschauung sich darstellenden) Kausalnexus der Begebenheiten aufgefasst wird, also einseitig mit der blossen äusserlichen Naturnothwendigkeit zusammengeworfen wird. Und da also theoretisch kein Bewusstsein der geistigen Freiheit vorhanden sein soll, auf welches das sittliche Gesetz selbst gegründet werden könnte, so ist bei Kant die Thatsache des Sittengesetzes überhaupt keineswegs durch eine Thätigkeit der Vernunft, von der denkenden Gesetzmässigkeit aus vermittelt, sondern sie tritt nur als ein unerklärtes rein praktisches Bewusstsein des allgemein gesetzmässigen sittlichen Selbstzweckes auf. Indem nun diess, was im religiösen Bewusstsein blos Sache des rein praktischen Verhaltens ist, bei Kant wiederum vielmehr in philosophischer Weise als wesentliche Form des sittlichen Bewusstseins überhaupt erscheint, die praktische Vernunft in diesem wesentlichen für sich losgerissenen Gegensatze gegen die theoretische stehen soll, statt an dieser ihre wesentliche Voraussetzung zu haben, so sind alle übrigen Einseitigkeiten der Kantischen praktischen Vernunft nur konsequente Folgen dieser ihrer nothwendigen Parallele mit dem rein religiösen Verhalten. Da die praktische Vernunft von dem Inhalte der theoretischen gänzlich losgerissen ist, so ist sie von allem gegenständlichen materialen Inhalte des Sittlichen (welcher wesentlich an der theoretischen Vernunft seine Voraussetzung hätte) leer, sie enthält die blosse leere Form des als reiner Selbstzweck gesetzten allgemein gesetzmässigen in sich selbst zusammenstimmenden Handelns und ist einseitig negativ gegen alle Hingebung an den gegenständlichen Inhalt des Sittlichen, indem sie nur die entgegengesetzten Extreme des unfreien Bestimmtwerdens durch den Gegenstand oder andererseits die kalte Achtung vor der sittlichen Pflicht kennt. Das religiöse Bewusstsein in seiner lebendigen rein praktischen Form weiss nun freilich von dieser kalten Gesetzlichkeit und diesem blos formellen Charakter der Kantischen Sittlichkeit nichts; in ihm ist vielmehr unbeschadet des geistig sittlichen Selbstzwecks

Digitized by Google

doch zugleich die lebendige warme Hingebung an den gegenständlichen Inhalt des sittlichen Wollens als wahrhaft berechtigtes Moment mitenthalten; es kann also dieser negativen Gesetzlichkeit, die im fortwährenden Kampfe mit den Trieben und Neigungen begriffen ist, mit Recht vielmehr die beseelende Liebe d. h. die im geistigen Selbstzwecke als Moment mitgesetzte lebendige Hingebung des Wollens und Gemüthes an den gegenständlichen sittlichen Inhalt, entgegensetzen. Denn jene ausgesprochene philosophische und konsequente Losreissung des sittlichen Gesetzes von allem gegenständlichen theoretischen Inhalte ist ja etwas von dem blossen praktischen Verhalten des religiösen Bewusstseins ganz Verschiedenes. Allein zugleich bildet doch auch dieser einseitig negative Charakter der Kantischen Sittlichkeit wieder eine wesentliche Parallele zu der rein religiösen Anschauung; denn da auch diese das beherrschende praktische Gesetz in unmittelbarer Weise (losgerissen für sich d. h. in der Abstraktion von der theoretischen Gesetzmässigkeit) zum Gegenstande hat, so bleibt sie ebendamit zugleich auch noch in der einseitigen Abstraktion eines von der wahren natürlichen Bedingtheit des Seins und ebendamit von dem vollen bestimmten Inhalte des Sittlichen losgerissenen Jenseits. Der schärfste und unläugbarste Beweis hiefür ist wiederum das Mittelalter, welches eben in Folge davon, dass es noch ganz von dem praktisch religiösen Inhalte und von der Transcendenz desselben beherrscht war (ohne eine Ausbildung des selbstständig theoretischen und überhaupt des selbstständig menschlichen Bewusstseins), sich auch mit seiner Sittlichkeit noch in jener einseitigen negativen Abstraktion von den wahrhaft bestimmten Gebieten des menschlichen Daseins bewegte, noch in der einseitigen Losreissung von dem vollen gegenwärtigen Inhalte des Sittlichen lebte. Die neuere Zeit aber ist gleichfalls (parallel mit der gleichzeitigen Ausbildung des Wissens) nur erst ein allmähliges sich Herausringen aus jener Abstraktion, so dass der Geist stufenweise erst zum Bewusstsein der vollen sittlichen Durchbildung dieses seines gegenwärtigen menschlichen Daseins nach der ganzen Mannigfaltigkeit seiner

Digitized by Google

Seiten gelangt. Die Kantische Kritik als die erste philosophische Form, in welcher das sittliche Gesetz auf das reine Wesen des Bewusstseins selbst gegründet wird, wiederholt daher nothwendig in ihrer Weise jene Einseitigkeit der früheren Entwicklung; in der kalten negativen Erhabenheit des kategorischen Imperativs hat sich nur die Abstraktion und Transcendenz der vorangegangenen Zeit (des Mittelalters u. s. w.) in das Wesen des Ichs selbst verpflanzt, sie zieht sich noch in das selbstständig menschliche Bewusstsein selbst herein.

Die Analogie mit dem rein religiösen Bewusstsein setzt sich nothwendig auch nach einer andern Seite hin fort. Denn wie die geistig sittliche Unendlichkeit des religiösen Inhaltes durch die theoretisch unvermittelte rein praktische Form, in welcher das sittliche Gesetz als der beherrschende Grund des Ganzen angeschaut wird, selbst zu einer theoretischen Unendlichkeit wird, über die natürliche Bedingtheit des Seins überhaupt hinausgestellt und also zu einem theoretischen Gegensatze gegen das endliche Sein wird, so wiederholt sich ein Gleiches auch in der Kantischen Kritik. Zwar kommt Kant mit Recht nur von dem sittlichen Gesetze aus zu dem Begriffe einer über die empirischen endlichen Bestimmungsgründe erhabenen Freiheit des Willens, während er von der blossen theoretischen Vernunft aus keine solche Freiheit kennt; allein gerade zufolge der einseitig praktischen von der theoretischen Vernunft ganz losgerissenen und ihr entgegengesetzten Gestalt, in welcher das sittliche Gesetz auftritt, verwandelt sich die sittliche Freiheit in einen theoretischen Gegensatz gegen die empirische Erscheinungswelt, sie wird zu einem intelligibeln Ansich im Gegensatze gegen das blos erscheinende empirische Ich, welches dem Gesetze des endlichen reinen Kausalzusammenhanges unterworfen sein soll. Statt dass also jene Freiheit ganz nur aus dem Wesen des sittlichen Bewusstseins selbst, aus dem Bewusstsein der sittlichen Versöhnung, ihre über die empirischen unfreien Bestimmungsgründe erhabene Kraft schöpfen würde, statt dessen verwandelt sich diese Freiheit zugleich wieder in einen theoretischen Begriff, sie gehört dem Reiche des intelligibeln

Digitized by Google

Ansich der Dinge an im Gegensatze gegen die Erscheinungswelt, an der die theoretische Vernunft ihren Gegenstand hat. Die Freiheit wird also bei Kant zu einer theoretischen Unendlichkeit oder Unbedingtheit, während sie vielmehr ihrem vorausgesetzten theoretischen Wesen nach ganz dem endlich bedingten Sein des Ichs angehören, selbst ein Gegenstand der theoretischen Vernunft sein sollte, und erst durch das vom Begriffe des freien Willens aus gebildete Bewusstsein der sittlichen Bestimmung und Versöhnung zu einer über die endlichen Bestimmungsgründe erhabenen Kraft würde. So erst wäre die Unendlichkeit des sittlichen Wollens ganz eine geistig sittliche, sie würde nicht wie bei Kant sich in den theoretischen Gegensatz eines intelligibeln reinen Ansich gegenüber von der empirischen Erscheinung verwandeln. Sowohl bei Kant also, wie in der rein religiösen Anschauung, ist die von der theoretischen (endlich bedingten) Gesetzmässigkeit des Seins losgerissene einseitig praktische Form des ganzen sittlichen Bewusstseins der Grund, wesshalb die sittliche Kausalität zu einer einseitig unbedingten, zu einer theoretischen Unendlichkeit wird. Der Unterschied ist auch hier wieder nur der, dass das, was in dem rein religiösen Bewusstsein von dem gegenständlich angeschauten sittlichen Gesetze und Grunde der Dinge gilt, bei Kant vielmehr in das reine Wesen des Ichs selbst verpflanzt ist. Das Ich selbst ist sich nach seiner sittlichen Seite zu einem gegen sein gegebenes empirisches Wesen (und dessen theoretische Gesetzmässigkeit) transcendenten intelligibeln Sein geworden. — Auch in den Begriff des Bösen erstreckt sich nothwendig dieselbe Analogie. Für die rein religiöse Anschauung nämlich ist die endliche Bedingtheit und Unvollkommenheit der geschichtlichen Entwicklung und die Macht des Bösen Folge eines in der That unerklärlichen Abfalls, desshalb, weil das geistig sittliche Gesetz in einseitig unmittelbarer unbedingter Weise zum Grunde des Ganzen erhoben ist, das Ganze demgemäss in einem Zustande ursprünglicher Güte und Vollkommenheit gesetzt sein soll, mit welchem die wirkliche geschichtliche Entwicklung unvereinbar ist. Der Akt selbst aber, durch wel-

Digitized by Google

chen das Böse hereingekommen sein soll, ist gerade desshalb ein unerklärlicher, weil der Mensch (und die Schöpfung überhaupt) ursprünglich mit der vollen Möglichkeit eines wahrhaft sündlosen und vollkommenen Seins gesetzt sein soll, dagegen die wahre natürliche Bedingtheit des Seins überhaupt und so vor Allem auch der menschlichen Entwicklung vor jenem einseitig praktischen Begriffe des unmittelbaren geistig sittlichen Grundes der Dinge nicht zu ihrem Rechte kommt. Bei Kant nun muss die Thatsache des radikalen Bösen gleichfalls auf einen in der That unerklärlichen intelligibeln Akt der Freiheit zurückgeführt werden, desshalb weil das sittliche Gesetz und mit ihm die Freiheit in jenem für sich losgerissenen einseitigen Gegensatze gegen die endlich bedingte Gesetzmässigkeit steht, an welcher die theoretische Vernunft ihren Inhalt hat. Ja selbst darin ist die Kantische Anschauung (ungeachtet ihres sonstigen durchgreifenden Gegensatzes) mit dem rein religiösen Bewusstsein analog, dass auch ihr das geschichtliche Auftreten der reinen geistig sittlichen Wahrheit des Christenthums nothwendig ein wie vom Himmel gefallenes, einseitig unvermitteltes ist. Denn wenn auch die Kant'sche Kritik und das rein religiöse Bewusstsein sich dadurch gänzlich unterscheiden, dass für jene die Thatsache des sittlichen Gesetzes dem Wesen des Bewusstseins selbst immanent ist, während für die rein religiöse Anschauung die Erlösung aus dem Abfalle und der Verderbniss der geschichtlichen Entwicklung erst durch einen transcendenten Akt möglich ist, so muss doch auch für Kant das geschichtliche Hervortreten der geistig sittlichen Wahrheit desshalb ein unvermitteltes bleiben, weil sie ja auch philosophisch eine theoretisch unvermittelte für sich losgerissene Thatsache ist, die daher nicht in einer vermittelten inneren Entwicklung des Bewusstseins den Grund ihres geschichtlichen Hervortretens haben kann. Und hierin also entspricht die Kantische Anschauung wiederum der rein religiösen, welche ja gleichfalls die wirkende Kausalität des sittlichen Gesetzes nicht in ihrer vermittelten theoretischen Gesetzmässigkeit (oder natürlichen Bedingtheit) zu denken weiss, sondern sie in einen ursprünglichen einseitigen Gegensatz ge-

Digitized by Google

gen die endliche Bedingtheit der wirklichen geschichtlichen Entwicklung stellt, wenn sie auch gleich in der alttestamentlichen Offenbarung die wesentliche stufenweise Vorbereitung der christlichen erkennt.

Aus dem eben Gesagten fällt auch noch auf einen andern merkwürdigen und bezeichnenden Punkt der Kantischen Anschauung, nämlich auf seine bekannte Ansicht von dem Judenthum, ein ganz anderes Licht, als dasjenige ist, in welchem man dieselbe sonst aufzufassen gewohnt ist. Nämlich weder Kant, noch die rein religiöse Anschauung, kennt also, wie wir im Obigen sahen, eine wahrhaft immanente geschichtliche Entwicklung des allgemein sittlichen Bewusstseins; auch für Kant ist ganz nothwendig der Begriff eines auf endlich bedingte Weise vermittelten Hervortretens der sittlichen Wahrheit fremd, da sie ihm ja auch in ihrer wissenschaftlichen Fassung eine vom vorausgesetzten Wesen des Ichs aus nicht zu erklärende, insofern transcendente Thatsache ist. Und desshalb erkennt auch Kant in dem alttestamentlichen Gesetze keine wesentliche immanente Entwicklungsform der sittlichen Wahrheit selbst, er stimmt hierin mit der rein religiösen Anschauungsform zusammen. Allein während nun diese in dem alttestamentlichen Gesetze eine transcendente Offenbarungsthat erblickt, so muss dagegen Kant, welcher das Sittengesetz doch wiederum nur als ein auf immanente Weise sich offenbarendes betrachtet, zu einer gerade entgegengesetzten Ansicht hingeführt werden, dass er nämlich in der alttestamentlichen Gesetzgebung überhaupt keine rein sittliche Wahrheit, sondern nur eine äusserlich statutarische Veranstaltung erkennen will. Die rein religiöse Ansicht vom alttestamentlichen Gesetze als einem nur äusserlich gegebenen, nicht aus dem inneren Wesen des praktischen Bewusstseins entsprungenen, wiederholt sich also bei Kant, nur dass sie zufolge der philosophischen Immanenz seines Sittlichkeitsbegriffes zugleich eine entgegengesetzte Wendung erhält, das jüdische Gesetz, statt ein transcendent geoffenbartes zu sein, vielmehr überhaupt blos zu einer äusserlichen Veranstaltung wird. Diese eigenthümliche Ansicht

Digitized by Google

beruht also bei Kant einfach darauf, dass das sittliche Gesetz ungeachtet seiner dem Ich immanenten Gestalt doch noch in einer unvermittelt transcendenten (vom endlichen Wesen des Ichs einseitig losgerissenen) Form aufgefasst ist, und so sehr also jene Kantische Ansicht vom Judenthume im schärfsten Gegensatze zu der religiösen steht, so beruht diess doch nur auf dem beiden Anschauungen gemeinsamen Fehler, dass sie keinen Begriff von dem auf immanente Weise vermittelten und sich entwickelnden Wesen des sittlichen Bewusstseins haben.

Gerade jene dem endlichen Ich so unvermittelt gegenüberstehende Transcendenz des kategorischen Imperativs, gerade diess also, wodurch die Kantische Sittlichkeit selbst der jüdischen Gesetzlichkeit so ähnlich wird, gerade diess macht andererseits jeden wirklichen Begriff des wahren inneren Ursprunges des alttestamentlichen Gesetzes unmöglich. Denn ganz abgesehen davon, dass die formelle von allem gegenständlichen Inhalte des Sittlichen absehende Pflichtmässigkeit des Kantischen Moralprincips sich durch jene jüdische Verknüpfung des eigenen endlichen Zweckes mit dem transcendenten göttlichen Gesetze besonders abgestossen fühlen musste, so fehlt überhaupt von den Kantischen Prämissen aus jedes Verständniss dafür, wie aus der inneren Entzweiung des endlichen praktischen Bewusstseins selbst der Begriff des beherrschenden unbedingt mit sich einigen Willens und der nothwendigen Unterordnung des eigenen Wollens unter das Gesetz dieses Willens, d. h. ein Gesetz der subjektiven geistig sittlichen Zusammenstimmung (im Gegensatze gegen den gegenständlichen endlichen Zweck) hervorgehen musste. Jenes unmittelbare dualistische Nebeneinander des endlichen Zweckes und des geistigen Gesetzes, die wahrhaft erziehende Macht dieses letzteren, zufolge welcher es aus dem eigenen inneren Widerstreite des endlichen Bewusstseins hervorgegangen auch ferner noch dasselbe erst zu sich heranbilden muss, — alles diess ist für Kant noch unbegreiflich. Denn wenn er auch über die rein religiöse Offenbarungsansicht hinausgegangen ist, so hat sich ihm doch jene von der wahrhaft

Digitized by Google

natürlichen Bedingtheit der Entwicklung losgerissene Transcendenz in das praktische Ich selbst verpflanzt.

Schliesslich ist auch noch die Weise, in welcher der innere Widerstreit des Kantischen praktischen Ichs seine Lösung finden soll, durchaus analog mit der Art, in welcher zufolge der rein religiösen Anschauung der Widerspruch der gegenwärtigen Entwicklung seine letzte volle Versöhnung finden soll. Denn da sowohl dem rein religiösen Bewusstsein, als der Kantischen praktischen Vernunft, die einseitige Losreissung von der theoretischen Gesetzmässigkeit oder von dem natürlichen endlich bedingten Dasein gemeinsam ist, so muss dieser einseitige Gegensatz, in welchen die sittliche Kausalität zu dem endlichen Dasein gesetzt ist, nothwendig auch in analoger Weise seine Versöhnung finden. Der Unterschied ist wieder blos der, dass es sich bei Kant rein um eine subjektive innere Entzweiung des Ichs selbst handelt, dass es das immanente sittliche Gesetz ist, welches in diesem für sich losgerissenen Gegensatze zum theoretisch vorausgesetzten endlichen Wesen des Ichs steht, und welches daher nicht nur im einseitigen Kampfe mit den Trieben und Neigungen sich befindet, sondern auch aus demselben Grunde die Glückseligkeit einseitig von sich ausschliesst. Dieser subjektive innere Widerstreit des sittlichen Gesetzes und des endlichen Wesens des Ichs muss daher bei Kant eine objektive Lösung finden durch das Postulat der Unsterblichkeit (als eines unendlichen Progresses) und des Daseins Gottes, welcher als gegenständliche sittliche Kausalität das angemessene Verhältniss von Sittlichkeit und Glückseligkeit (oder das höchste Gut) herstellt. Im rein religiösen Bewusstsein dagegen ist es das als unmittelbarer beherrschender Grund der Dinge angeschaute, also gegenständliche sittliche Gesetz, welches nach diesem seinem objektiven Sein von der theoretischen Gesetzmässigkeit oder endlichen Bedingtheit des Seins losgerissen ist, und welches daher als dieser unvermittelte unbedingte Grund des Ganzen gleichfalls in einem einseitigen Gegensatze gegen die wirkliche endlich bedingte Entwicklung, d. h. also gegen die thatsächliche Macht des Bösen und gegen die übri-

Digitized by Google

gen aus der Endlichkeit herrührenden Uebel sich befindet, mit welchen das gegenwärtige Dasein der Glaubigen behaftet ist. Beides soll daher in einem über die endliche Bedingtheit des gegenwärtigen Daseins überhaupt hinausgestellten, von der Macht des Bösen und von den anderen Uebeln der Endlichkeit befreiten jenseitigen Zustande erst seine Versöhnung finden. Hier handelt es sich also zwar nicht, wie bei Kant, um einen Widerstreit, der auf der inneren Einseitigkeit des sittlichen Gesetzes als solchen beruht, sondern um jenen gegenständlichen allgemeineren, in welchen überhaupt die geistig sittliche Kausalität (als unmittelbarer beherrschender Grund der Dinge) gegen die gegebene endliche Bedingtheit des Seins und der menschlichen Entwicklung insbesondere gesetzt ist. Allein dennoch lässt sich allem Früheren zufolge mit Recht behaupten, dass jener Kantische Widerstreit innerhalb des praktischen Ichs und die durch diesen Widerstreit hervorgerufenen Postulate wieder nur die subjektive und dem Ich selbst immanent gewordene Form jenes allgemeinen Widerstreites sind, in welchem sich die rein religiöse Auffassung des praktischen Gesetzes der Dinge gegen die wahre endliche Bedingtheit des Daseins und der geschichtlichen Entwicklung befindet. Wäre vom religiösen Bewusstsein das geistig sittliche Gesetz nicht in unmittelbarer und unbedingter Weise zum beherrschenden Grunde der Dinge überhaupt erhoben, und wäre es nicht zufolge dieser einseitigen rein praktischen Auffassung von der ursprünglichen natürlich bedingten Gesetzmässigkeit seines Daseins losgerissen, so könnte auch nicht davon die Rede sein, dass das Böse und die äusseren Uebel dieses endlichen Daseins in jener obigen Weise als ein Widerspruch gegen die ursprüngliche Ordnung des Daseins überhaupt aufgefasst werden und in einem über die natürliche Bedingtheit des Daseins überhaupt hinausgestellten jenseitigen Zustande ihre Versöhnung finden müssten, sondern so sehr die Ueberwindung des Bösen und der äusseren Uebel der Endlichkeit eine sittliche Aufgabe ist, so sehr wäre doch Beides als eine nothwendige Folge der ursprünglichen endlichen Bedingtheit des Daseins überhaupt anzuerkennen. Das geistig sittliche

Digitized by Google

Gesetz wäre so selbst nur auf der Grundlage der ursprünglich vorausgesetzten theoretischen Gesetzmässigkeit seines Daseins gedacht und das religiöse Bewusstsein befände sich nicht in jener idealistischen Entzweiung mit derselben. Und auf dieselbe Weise gilt nun auch von der Kantischen praktischen Vernunft, dass, wenn sie nicht in ihrer einseitig praktischen Gestalt für sich gesetzt und von der theoretischen Vernunft (also von dem theoretisch vorausgesetzten endlichen Wesen des Ichs) einseitig losgerissen wäre, sie auch nicht jenen Widerstreit mit sich führen würde, welcher bei Kant die sogenannten Postulate (der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes) hervorgebracht hat.

Wir sehen mit dem Allem, wie die Kantische Kritik ihr selbst unbewusst durchaus nichts als der nothwendige Ausdruck jener ganzen vorangegangenen und allgemein geschichtlichen einseitigen Subjektivität des Bewusstseins ist, seines in dem rein praktischen Ausgangspunkte begründeten allgemeinen Entferntseins von dem wahren theoretischen Wesen der Dinge d. h. von der wahrhaften natürlich bedingten Gesetzmässigkeit des Seins. Jene für eine spätere Zeit so barbarisch klingende Kantische Terminologie, jene Grundbegriffe des Transcendentalen (an welchem die philosophische Kritik ihren Inhalt haben soll) und des Transcendenten (des verborgenen reinen Ansich der Dinge), sind nichts als der unmittelbarste sprechendste Ausdruck einer allgemein geschichtlichen Entwicklung, die zufolge ihrer eigenen subjektiven und von der wahren natürlichen Bedingtheit des Seins losgerissenen Transcendenz, in welcher sie (gemäss ihrem rein praktischen Ausgangspunkte) stehen blieb, nun auch ihrerseits das reine Ansich der Dinge als ein für sie selbst transcendentes setzen muss. Die ganze Verkehrung, in welcher dieses Bewusstsein noch lebt, spricht sich vor Allem gerade darin aus, dass so sehr auch das theoretische Bewusstsein auf die Anschauung, auf die Erfahrung verwiesen wird, dennoch das reine Ansich der Dinge nicht in der über das blosse Bewusstsein hinausliegenden wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit des Seins, sondern in der leeren Gedankenabstraktion eines verborgenen rein intel-

Digitized by Google

ligibeln Ansich gesucht wird. Es zeigt sich so in der Kantischen Kritik, wie sehr auch noch die neuere Zeit seit dem Ende des Mittelalters trotz aller Fortschritte der empirischen Naturwissenschaften und der philosophischen Entwicklung doch mit ihrer allgemeinen Grundanschauung dem wirklichen theoretischen Wesen der Dinge d. h. den wahren natürlichen Bedingungen des Seins fern geblieben ist, wie sie nur erst der Uebergang des aus seiner Subjektivität herausringenden Bewusstseins zum wahrhaft objektiven und universellen Wissen der allgemeinen natürlichen Gesetzmässigkeit des Seins ist, — ein Uebergang, dessen letzte und bewussteste Stufe eben in der deutschen Philosophie seit Kant sich darstellt.

(Fortsetzung folgt.)

III.

Ueber den Hebräerbrief,

mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen desselben.

Von

K. R. Köstlin.

So zahlreich die Untersuchungen über den Ursprung der Schriften des neutestamentlichen Kanons sind, welche die in diesen Jahrbüchern vertretene Kritik zu Tage gefördert hat, so ist doch bis jetzt namentlich der Brief an die Hebräer einer solchen noch nicht unterworfen worden, obwohl eine Verständigung über seine Abfassungszeit und den Kreis seiner Entstehung nicht nur für die Geschichte des Dogma's und zwar insbesondere der Christologie, sondern vor Allem auch für die Erkenntniss des Ganges der gesammten urchristlichen Entwicklung von grosser Wichtigkeit ist. Die Frage, ob das Judenchristenthum oder der Paulinismus der Träger dieser Entwicklung gewesen, ob das katholische Christenthum aus

Digitized by Google

ersterem oder aus letzterem oder aus einer Vereinigung beider sich herausgebildet habe, ist immer noch zu keiner sichern Entscheidung gelangt; auf vielen Seiten ist man noch immer geneigt, der erstern jener beiden Richtungen alle Entwicklungsfähigkeit abzusprechen, obwohl daraus die Alternative entsteht, entweder die Lehre der ältern Apostel und Jesu selbst gleichfalls unter diesen Gesichtspunkt stellen oder, wenn man diess nicht will, den Unterschied zwischen ihr und der paulinischen abschwächen und die unläugbare Kontinuität des Judenchristenthums mit dem ursprünglichen Christenthum zerreissen zu müssen, und doch ist auf der andern Seite auch die Schwegler'sche Ansicht, welche in dem urapostolischen und dem aus ihm hervorgegangenen kirchlichen Christenthum der beiden ersten Jahrhunderte nichts Anderes als einen allmählig mit dem Paulinismus sich befreundenden Ebionitismus erkennen will, noch keineswegs so umfassend und bestimmt widerlegt, dass man sie als eine bereits überwundene betrachten könnte. Je gewisser es ist, dass diese immer noch vorhandene Unsicherheit über die Hauptfrage der christlichen Urgeschichte nur auf dem Wege specieller, auf apriorische Konstruktion verzichtender Untersuchungen gehoben werden kann, desto mehr wird es am Platze sein, hier einer Schrift des neuen Testaments, von welcher wir glauben, dass ihr gerade über diesen Gegenstand noch manche Belehrung zu entnehmen sei, eine nähere Betrachtung zu widmen, welche jedoch auch abgesehen von der Rücksicht auf die aus ihr zu gewinnenden allgemeinen geschichtlichen Ergebnisse zu der Lösung der von jeher und so auch wiederum in neuester Zeit [1])

1) Vgl. Thiersch, de epistola ad Hebraeos commentatio historica. Marb. 1848 und Desselben Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum, erster Theil S. 187–202. Delitzsch, über Verfasser und Leser des Hebräerbriefs in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, Jahrg. 1849. II. S. 250—285. Ebrard, Brief an die Hebräer (1850), S. 409—462. Ausserdem ist besonders zu berücksichtigen der Abschnitt über den Brief an die Hebräer bei Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 479—520.

Digitized by Google

so vielfach besprochenen Frage über Entstehung und Bestimmung dieses räthselhaften Produktes der ältesten christlichen Zeit einen Beitrag zu geben beabsichtigt.

Die Hauptfragen, um welche es sich bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen über unsern Brief handelt, betreffen theils den Leserkreis, theils die geschichtliche Situation, die Zeit, den Zweck, den Verfasser und den dogmatischen Standpunkt desselben. Derjenige Punkt, über welchen die Ansichten noch am weitesten aus einander gehen, ist die Frage, ob die geschichtliche Situation des Briefes einfach aus den in ihm selbst gegebenen Andeutungen über die persönlichen Verhältnisse des Verfassers abzunehmen, oder ob diese Andeutungen nur als zur Einkleidung des Ganzen gehörig zu betrachten seien, als Notizen, welche den Zweck haben sollen, dem Brief das Ansehen eines apostolischen und zwar paulinischen Sendschreibens zu geben (so besonders Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter II. 304 f.). Die Entscheidung hierüber ist jedoch wesentlich durch ein bestimmtes Ergebniss über die Frage, wo wir die Leser zu suchen haben, bedingt, weil nämlich aus jenen Notizen für sich allein wegen ihrer viel zu allgemeinen Haltung ein sicheres Urtheil über die Verhältnisse der Entstehung des Briefs nicht abgeleitet werden kann, und daher auch die Beschaffenheit des Leserkreises, den der Verfasser im Auge hat, hinzugenommen werden muss, um über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Annahme, dass der Brief sich als einen paulinischen geben wolle, zu entscheiden, und in Folge hievon ist es nothwendig, die Untersuchung über die Empfänger des Briefes allem Uebrigen voranzustellen. Von besonderer Wichtigkeit, obwohl meistens nicht gehörig beachtet, ist sodann weiterhin die Frage, in welchem persönlichen Verhältniss der Verfasser zu seinen Lesern stehe, ob er als ein Angehöriger des Kreises der „Hebräer", an die er schreibt, zu betrachten sei oder nicht, sofern nämlich, wenn sich z. B. das Erstere als das Wahrscheinlichere herausstellen sollte, zugleich mit der Frage über die Leser auch die nach dem Orte, wo wir den Verfasser zu suchen haben, und nach

Digitized by Google

dem Gebiete religiöser Bildung und Anschauungsweise, dem er angehört, beantwortet und damit ein sicherer zum Ziele führender Weg für die Entscheidung über seine Person angebahnt wäre, als bei den bisherigen Untersuchungen. Ueber die Zeit und den Zweck des Ganzen liegen in ihm selbst so deutliche und bestimmte Kennzeichen und Erklärungen vor, dass wir uns hier mit wenigen Bemerkungen über einige theils noch streitige theils noch nicht gehörig berücksichtigte Punkte begnügen können, wogegen der theologische Standpunkt des Verfassers, d. h. sein Verhältniss zur paulinischen Lehre einer- und zum Judenchristenthum andererseits wiederum eine genauere Untersuchung erfordert, von deren Ergebniss die Beantwortung der in die Geschichte des ältesten Christenthums überhaupt eingreifenden Frage abhängt, ob unser Brief eine auf das Judenchristenthum berechnete apologetische Darstellung des Paulinismus und somit ein Beweis für die von Schwegler angenommene zurückgedrängte Stellung des letztern im ersten Jahrhundert sei, oder ob wir in ihm vielmehr das Produkt einer unter Anregung des Paulinismus entstandenen freiern Entwicklung des Judenchristenthums selbst und damit ein Dokument des mächtigen geistigen Einflusses zu erkennen haben, welchen die Lehre des Apostels Paulus auch auf diese ihm sonst vielfach so schroff und feindlich gegenüberstehende Form des Christenthums ausgeübt hat.

1. Die Leser des Briefs.

In Beziehung auf die Leser, welche der Verfasser des Briefs im Auge hat, vereinigen sich die Stimmen fast sämmtlicher neuerer Kritiker dahin, dass wir dieselben ausschliesslich im Gebiete des Judenchristenthums zu suchen haben. Diese Ansicht darf sich freilich nicht etwa auf den Titel πρὸς Ἑβραίους stützen; denn dieser Titel kann nicht von dem Verfasser selbst, sondern erst aus einer spätern Zeit herrühren, in welcher man dem vorher wie ohne Aufschrift und Gruss so auch ohne alle sonstige nähere Bezeichnung der Empfänger umlaufenden Briefe eine solche zu geben veranlasst

Digitized by Google

war, und zwar einfach zu dem Zwecke einen bestimmten Namen für ihn zu haben, wie für andere Schriften der apostolischen Zeit. Im Munde des Verfassers selbst könnte das πρὸς Ἑβραίους nur entweder die Judenchristen überhaupt (τοὺς ἐκ τῶν Ἑβραίων πεπιστευκότας, vgl. Eus. H. E. 4, 22.) oder die palästinensischen Christen bezeichnen, was sich uns später Beides als unannehmbar herausstellen wird, und auch von dem bestimmteren Sinne des Wortes abgesehen ist es bei einem Schriftsteller, welcher so sprach- und formgewandt ist und namentlich auf eine volltönende Abrundung der Sätze, auf fliessende Verknüpfung der Gedanken sich so wohl versteht wie unser Verfasser, durchaus unwahrscheinlich, dass er, wenn er einmal seinem Briefe eine nähere Bezeichnung des Leserkreises, für den er bestimmt war, mitzugeben gedachte, diess durch eine so formlos, kurz und abgerissen, ohne alle innere Verbindung mit dem Briefe selbst dastehende Ueberschrift gethan haben sollte. Wie man sich überhaupt von den neutestamentlichen Schriftstellern nicht die Vorstellung machen darf, dass sie darauf bedacht gewesen wären, ihre Schriften sogleich auch mit Namen und Titeln (z. B. πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Κορινθίους) zu versehen, die vielmehr erst wenn eine solche Schrift weitere Verbreitung gefunden hatte, nothwendig wurden, um für sie eine allgemein angenommene kurze Bezeichnung zu haben, so dürfen wir auch dem Urheber des Hebräerbriefs nicht zutrauen, dass er sich vorgesetzt hätte, seinem Brief eine ihn von andern ähnlichen Schriften, sei es nun aus seiner eigenen Feder oder aus der eines Andern, gleich von vorn herein unterscheidende Bezeichnung dieser Art voranzustellen. Der Leserkreis, an welchen der Brief gerichtet ist, kann folglich nur aus ihm selbst, nicht aus der Ueberschrift erschlossen werden. — Dass diese Leser Judenchristen sind, geht einmal aus dem Zweck und Inhalt des Ganzen hervor, sofern dasselbe von Anfang bis zu Ende eine nur bei ehemaligen Juden denkbare Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, an das levitische Priesterthum und an den Tempelkultus bekämpft und überall nur Fragen bespricht, die eben für Judenchristen Interesse hatten, den Vorzug des neuen Bun-

Digitized by Google

des vor dem alten, das Verhältniss Christi zu Moses, die Nothwendigkeit eines leidenden und sterbenden Messias, so wie in praktischer Beziehung das Verhalten der christlichen Religionsgemeinschaft zur jüdischen; sodann nicht minder aus der Art und Weise der Argumentation, die sich ganz im alttestamentlich jüdischen Gedankenkreise bewegt und eine Bekanntschaft hiemit oder vielmehr ein völliges Leben in jüdischen Anschauungen und Begriffen auch bei den Lesern voraussetzt, und endlich vor Allem daraus, dass der Verfasser, obwohl er sich die Bedeutung des Werkes Christi nicht als eine auf das Volk Israel beschränkte gedacht hat (2, 9 *ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου*), doch mit Ausnahme dieser Stelle immer nur die Beziehung desselben auf die Juden hervorhebt. Ueberall, wo er auf den Versöhnungstod Christi bestimmter eingeht, ist es ja nur der *λαὸς* (*θεοῦ*) oder das *σπέρμα Ἀβραάμ*, um desswillen der Sohn Gottes auf Erden gekommen ist und sich am Kreuze geopfert hat, nicht aber die Heiden, nicht die Menschheit überhaupt. Zwar sind auch noch jetzt manche Ausleger und zwar besonders Wieseler (Chronologie des ap. Zeit. S. 492 f.) der Ansicht, dass die beiden so eben genannten Bezeichnungen nicht vom jüdischen Volke, sondern von der Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt, von der geistigen Nachkommenschaft Abrahams zu verstehen seien; allein wir können hierin nur einen exegetisch nicht zu rechtfertigenden Ueberrest der ältern Anschauungsweise erblicken, welche den Brief als ein Werk des Apostels Paulus betrachtete und daher in ihm überall paulinische Ideen wiederzufinden gewohnt war. Wenn in den Stellen 9, 7 (*ὃ χωρὶς αἵματος, ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*), 9, 19 (*λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς — ὑπὸ Μωυσέως παντὶ τῷ λαῷ — πάντα τὸν λαὸν ἐρράντισεν*), 7, 5 (*ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν*), 7, 27 (*ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ, τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας*), 5, 3 (*καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ*) ὁ *λαὸς* nur das israëlitische Volk bezeichnen kann, wie soll das Wort in den übrigen Stel-

Digitized by Google

len, in welchen es vorkommt, auf einmal jene ganz verschiedenartige Bedeutung haben können? wie sollen 7, 27 die Worte τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gemäss anders verstanden werden, als so, dass Christus durch ein einmaliges Opfer die Sünden des jüdischen Volkes gesühnt habe? wie soll 13, 12 (διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν) anders aufgefasst werden als eben vom Volk Israël? In dieser letztern Stelle ist nicht nur nach dem ganzen Zusammenhange von V. 8 an, der sich lediglich auf das Verhältniss der christlichen Religionsgemeinschaft zur jüdischen bezieht, blos vom Volk Israël die Rede, sondern auch die Beweisführung, die sie enthält, setzt nothwendig eben diese engere Bedeutung von λαός voraus, sofern ja der Satz des Verfassers, dass die ungläubigen Juden vom Genusse des Sühnopfers Christi desswegen ausgeschlossen seien, weil nach dem Gesetze von den am Versöhnungstage dargebrachten Sühnopfern nichts gegessen werden darf, eben nur dann einen Sinn hat, wenn das Opfer Christi hier ganz unter den Gesichtspunkt eines Sühnopfers für das Volk Israël, wie dieselben nach Lev. 16 dargebracht wurden, gestellt ist. Ebenso kann 2, 17 (ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ) nur das Volk Israël gemeint sein, da ὁ λ. für sich allein nicht die Gesammtheit der durch Christum mit Gott Versöhnten bezeichnen kann; Wieseler behauptet zwar, diese Bezeichnung sei hier desswegen gewählt, weil Christus als Antitypus des israëlitischen Hohepriesters dargestellt werde, der eben den λαός mit Gott zu versöhnen hatte, aber es findet ja in dieser Stelle eine solche Gegenüberstellung Christi und des israëlitischen Hohepriesters gar nicht statt, sondern es ist ganz einfach davon die Rede, dass Christus, um ein mitleidsvoller und treuer Hohepriester zu sein, dieselbe Natur wie die, welche er mit Gott aussöhnen sollte, an sich haben musste, weil er nur so ihre Schwachheit mitfühlen konnte, und diese werden nun ebenso einfach mit ὁ λαός bezeichnet, weil eben der Verfasser hier wie 13, 12 nur die

Digitized by Google

Versöhnung des Volks Israël als Zweck des Todes Jesu betrachtet. Sodann ist zu bemerken, dass gerade in Stellen, wo jene typische Gegenüberstellung stattfindet, die neutestamentliche Gemeinde nirgends mit λαός, sondern stets mit ganz andern Ausdrücken bezeichnet wird, welche sie von dem alttestamentlichen λαός bestimmt unterscheiden (πάντες οἱ ὑπακούοντες αὐτῷ 5, 9; οἱ προσερχόμενοι δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ 7, 25; ἐκκλησία πρωτοτόκων 12, 23; ἡμεῖς 9, 14. 24; πολλοί 9, 28; οἱ ἁγιαζόμενοι 10, 14.). 11, 25 und 4, 9 steht zwar bei ὁ λαός der Beisatz τοῦ θεοῦ, durch welchen es eher jene allgemeinere Bedeutung erhalten könnte; aber 11, 25 ist doch nur das israëlitische Volk gemeint, wie der ganze Zusammenhang zeigt (τοῦ θεοῦ ist beigesetzt, um das Verdienstliche des Entschlusses des Moses, lieber mit dem von Gott erwählten Volk Israël zu leiden, als die Sünde des Abfalls von demselben zu begehen, stärker hervorzuheben), und nicht anders verhält es sich auch 4, 9, da die ganze Ausführung des Verfassers von 3, 7 an auf den Beweis des Satzes hinausgeht, dass die dem Volk Israël gegebene Verheissung des Eingehens in die göttliche Ruhe bis jetzt noch nicht verwirklicht sei, sondern ihrer Erfüllung immer noch harre, und dass diese Erfüllung eben jetzt unter der Bedingung des Glaubens an Christus ihrer Verwirklichung nahe sei. Bei der Stelle 2, 16 endlich (οὐ γὰρ δή που ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται) bemerkt Bleek mit Recht, dass in den Worten σπέρμα Ἀβραάμ der Begriff körperlicher, mit einem sterblichen Leibe bekleideter Wesen ausgedrückt sein müsse, da sie nur so einen Gegensatz gegen ἄγγελοι bilden; wäre das σπέρμα Ἀ. geistig verstanden, im Sinne Solcher, die Erben der abrahamitischen Verheissungen sind (eine Bedeutung, auf die ohnediess im Zusammenhange gar nichts hinweist), so würde eben jener Begriff nicht als Hauptsache hervortreten und daher der Ausdruck σπ. Ἀ. ganz unpassend gewählt sein; die Worte können vielmehr nur so genommen werden: „nicht Engel sind die Wesen, denen er zu Hülfe kommt, sondern Solchen kommt er zu Hülfe, die von einem menschlichen Stammvater und zwar von Abraham abstammen und eben-

Digitized by Google

darum sterbliche Wesen aus Fleisch und Blut sind, diess war die Ursache davon, dass auch er selbst (V. 14. 17.) Fleisch und Blut annehmen musste". Wenn Wieseler hiegegen einwendet, dass der ganze Zusammenhang kurz vor und nach V. 16 die allgemeine Tendenz des Erlösungswerks hervorhebe (*ὑπὲρ παντός* V. 9; *ἐξ ἑνὸς πάντες, ἀδελφούς* V. 11, deren Beschränkung auf Israël unwahrscheinlich sei), so ist es — auch zugegeben, dass wenigstens in V. 9 eine universelle Bedeutung des Todes Christi ausgesprochen wird — doch jedenfalls unrichtig zu sagen, dass sie der Gedanke sei, der in dem Abschnitt V. 9—18 „hervorgehoben werde", sondern hervorgehoben wird vielmehr blos diess, dass das Erlösungswerk eben nur auf die Menschheit Beziehung habe, und desswegen auch Christus Mensch werden und menschlich leiden und sterben musste. Die V. 9 nur im Vorübergehen gegebene Erinnerung an die heilbringende Kraft, die der Tod Christi „für Jeden" habe, enthält keineswegs irgend eine bestimmtere Rücksicht auf den Unterschied zwischen Juden und Heiden (in welchem Falle man eher *πάντων* erwartete), und sie steht damit nicht in Widerspruch, dass V. 16 und 17 blos die Erlösung des Volkes Israël als Zweck der Erscheinung Christi angegeben wird, da der Verfasser hier von Demjenigen redet, was ihm jedenfalls als der Hauptzweck derselben galt, und was er ebenso auch seinen Lesern gegenüber als solchen hervorzuheben passend fand. Diese Bezeichnung des Erlösungswerks als eines vorzugsweise nur für das israëlitische Volk bestimmten wäre freilich nicht am Platze gewesen, wenn der Verfasser an Heidenchristen oder an einen aus Juden- und Heidenchristen gemischten Leserkreis geschrieben hätte; daraus folgt aber nur eben diess, dass er einzig und allein Christen aus dem israëlitischen Volke vor Augen hatte. Je mehr es seine Absicht war, diese Judenchristen vor dem Rückfall zum Judenthum zu warnen, desto passender war es, überall darauf hinzuweisen, dass Christus eben um des jüdischen Volkes willen gekommen sei, dass seine Menschwerdung, seine Heilsverkündigung, sein Leiden und Sterben den höchsten Punkt der Gnadenerweisungen Gottes gegen Israël bilde, und

Digitized by Google

dass folglich ein Israëlit, der einmal zur Kenntniss dieses in Christus gegebenen Heiles gelangt sei, sich schwer versündige, wenn er diese ihm zugedachte Gnade undankbar wiederum von sich stosse. Man darf allerdings, was Wieseler mit Recht geltend macht, die Sache nicht blos so auffassen, als habe der Verfasser mit Ausnahme von 2, 9 die universelle Bestimmung des Evangeliums absichtlich unerwähnt gelassen, um dadurch nicht bei seinen streng judaisirenden Lesern unnöthigerweise anzustossen; judaisirende Christen im gewöhnlichen, aus den paulinischen Briefen abstrahirten Sinne des Wortes, d. h. jüdische Christen, welche das in Jesu erschienene Heil des Volkes Israël, je eifriger sie selbst es ergriffen hatten, desto entschiedener auch als Eigenthum und Vorrecht ihres Volkes betrachteten, und daher die Berufung der Heiden (ohne Einverleibung in die jüdische Nationalität) nur mit Misstrauen ansahen, waren sie ja gar nicht, sondern sie waren Christen, bei denen zu fürchten war, dass sie in's Judenthum zurückfallen, den Glauben an Jesus als den Messias wieder aufgeben möchten, und denen ebendarum die Frage, ob neben Juden auch Heiden an den Wohlthaten des christlichen Heiles theilhaben sollten, bereits mehr oder weniger gleichgültig geworden sein musste. Allein etwas Richtiges ist doch an obiger Ansicht; eine so starke Hinneigung zum Judenthum musste auch dahin führen, eine Offenbarung, die wesentlich auch für Heiden bestimmt sein sollte, ebendarum nur um so mehr mit gleichgültigen oder misstrauischen Augen anzusehen, und insofern hätte eine Voranstellung der Bestimmung des Evangeliums auch für die Heidenwelt dem Eindrucke der Ermahnungen des Verfassers bei seinen Lesern nur schaden können, daher wir mit vollem Rechte auch jenes Motiv der Vorsicht zu der Erklärung des an sich allerdings auffallenden Umstandes benutzen dürfen, dass der Verfasser in Kap. 2. die universelle Bestimmung des Todes Christi sogleich wieder fallen lässt, um von da an immer nur seine Bestimmung für das Volk Israël ausdrücklich zu erwähnen. Die Bestimmung des Briefes für Judenchristen geht aus dem Bisherigen mit hinreichender Sicherheit hervor; Heidenchri-

Digitized by Google

sten (natürlich mit Ausnahme völlig nationalisirter Proselyten) können in dem grössern oder kleinern Kreis, an welchen er gerichtet ist, nicht vorhanden gewesen sein, ein Ergebniss, dem man auch nicht etwa durch die Annahme, der Verfasser habe nur an die judenchristliche Partei der Gemeinde, die er im Auge hat, geschrieben, ausweichen kann, da ja namentlich das letzte Kapitel zeigt, dass diejenigen Personen, deren Hinneigung zum Judenthum er im ganzen Brief bekämpft, und diejenigen, welche er V. 17. 24 als eine in sich abgeschlossene Gemeinde anredet, ganz dieselben sind. Ausserdem ist auch diess zu beachten, dass die 13, 13 (vgl. 12, 1 ff.) erwähnten Anfeindungen von Seiten der ungläubigen Juden nur für Judenchristen das Drückende und Peinliche haben konnten, das sie nach diesen Stellen für die Leser gehabt haben müssen, und dass nur, wenn es sich von Judenchristen handelte, die Lostrennung von der jüdischen Religionsgemeinschaft mit den Worten bezeichnet werden konnte ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς („lasst uns vollends alle und jede Verbindung mit dem alten Judenthume, in der wir bis jetzt noch standen und gerne ständen, aufgeben").

Wenn es nach dem Bisherigen feststeht und auch sonst fast allgemein anerkannt ist, dass der Brief ausschliesslich für Judenchristen bestimmt sei, so gehen nun um so mehr die Ansichten darüber aus einander, wo man diesen judenchristlichen Leserkreis zu suchen habe. Während nämlich Schwegler (Nachap. Zeitalter II. 304.) annimmt, der Brief sei an die Judenchristen überhaupt und im Allgemeinen gerichtet, stimmen die meisten übrigen Kritiker wenigstens darin überein, dass der Verfasser an eine oder mehrere Einzelgemeinden geschrieben habe, weichen aber nach den verschiedensten Seiten von einander ab in der Art und Weise, wie sie diese Ansicht näher zu bestimmen suchen. Die Gründe, welche Schwegler für seine Behauptung geltend macht, sind vorzugsweise von der äussern Form des Briefes hergenommen, sofern aus ihr hervorgehen soll, dass er nicht ein Brief an einen bestimmten Kreis von Empfängern, zu welchem der Verfasser in einem nähern persönlichen Verhältnisse stand,

Digitized by Google

sondern eine auf die gesammte jüdische Christenheit berechnete Abhandlung oder Streitschrift über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum sei. Das Ganze beginne, wie schon de Wette bemerke, nicht als Brief, da in diesem Falle ein Gruss an die Empfänger und eine Einleitung, in welcher der Briefsteller ihnen näher getreten wäre und sie und sich selbst doch etwas kenntlich gemacht hätte, nicht nur der Sitte, sondern auch dem Zwecke von Andern verstanden zu werden entsprochen haben würde; die brieflichen Data am Schluss dagegen seien sichtbar so vag und unbestimmt gehalten, so räthselhaft und vieldeutig, dass man wohl erkenne, wie sie nicht aus einem persönlichen Interesse, aus einer bestimmten Situation des Schriftstellers, aus einem bestimmten Verhältnisse desselben zu den Empfängern hervorgegangen seien, sondern zur Einkleidung und schriftstellerischen Fiktion gehören. Allein so sehr wir zugeben müssen, dass wenigstens der Anfang des Briefes eine ungewöhnliche Form hat, so folgt doch hieraus keineswegs diess, dass er eigentlich gar nicht als Brief, sondern als blosse Abhandlung zu betrachten sei. Wie der erste johanneische Brief keinen brieflichen Eingang hat und doch ein Brief ist, da der Verfasser sich zu seinen Lesern in ein sehr bestimmtes persönliches Verhältniss setzt und auf sehr specielle religiöse Verhältnisse innerhalb seines Leserkreises Rücksicht nimmt, so ist es auch bei unserm Briefe. Wie dort der Verfasser, weil er einer doketischen Irrlehre entgegentreten will, unmittelbar mit der Sache, mit der Versicherung beginnt, dass die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden eine Erscheinung in vollkommener menschlicher Wirklichkeit gewesen sei, so eröffnet auch unser Briefsteller sein Schreiben sogleich mit dem Hauptthema des Ganzen, mit dem einfachen Aussprechen des göttlichen Ursprungs der christlichen Offenbarung und des göttlichen Charakters ihres Verkündigers, aus keinem andern Grunde, als weil er seinen im Glauben an Christus schwankend gewordenen Lesern eben das, auf was es ankam, gleich zu Anfang und zwar in einer Form vor Augen halten will, welche einerseits durch den Ton einfacher assertorischer Gewissheit

Digitized by Google

um so kräftiger und entschiedener wirken, andererseits durch ihre rein objektive, von allem Tadel der Leser vor der Hand noch Umgang nehmende Haltung das Eingangfinden des Gesagten erleichtern, seinen Eindruck verstärken, die Leser von vorn herein in eine freie, für die Aufnahme der Lehren des Verfassers empfängliche Stimmung versetzen soll. Je bitterer die Wahrheiten zum Theil waren, welche er im Verlauf seines Schreibens ihnen zu sagen beabsichtigte, je weniger er (wovon später) eine besondere persönliche Stellung einnahm, durch welche er hiezu berechtigt scheinen konnte, und je mehr er, wie aus 13, 18 zu schliessen ist, wenigstens bei manchen unter seinen Lesern eine ihm keineswegs günstige, sondern vielmehr misstrauische Stimmung gegen sich voraussetzen musste, desto gerathener mochte es ihm scheinen, nicht sogleich mit seiner Person und mit einer Angabe der Motive seines Schreibens, die ja nur eine Anklage und Rüge gegen die Leser wegen ihres Mangels an Glaubenstreue hätte sein können, hervorzutreten, sondern vielmehr zunächst mit einer objektiven Entwicklung der Sache zu beginnen, seine Warnungen und strafenden Ermahnungen nur allmählig an einzelnen Stellen des Ganzen und immer erst in der theils mildern theils doch wiederum nachhaltiger wirkenden Form von praktischen Anwendungen der zuvor gegebenen doktrinellen Ausführungen auf die Leser vorzubringen, und erst am Schlusse, nachdem der tiefe Gehalt und die gedankenreiche und anziehende Durchführung seiner Belehrungen auf die Leser den gehörigen Eindruck gemacht, auch persönlich ihnen näher zu treten. Es wäre unter diesen Umständen eine kurze Begrüssung der Leser allerdings nicht unbedingt ausgeschlossen gewesen; aber man kann doch nicht in Abrede stellen, dass hiedurch der Eindruck des Einganges bereits in etwas abgeschwächt worden wäre, und zudem hat zu der nun vorliegenden Fassung desselben gewiss auch das eigene Interesse des Schriftstellers für doktrinelle Erörterungen mitgewirkt, welches sich uns im ganzen Brief und namentlich in der Stelle 5, 12 ff. so entschieden zu erkennen gibt. Wenn de Wette sagt, man sollte erwarten, dass der Verfasser sich und seine

Digitized by Google

Leser kenntlich gemacht hätte, „um von Andern verstanden zu werden", und beifügt „sollte der Verfasser nicht auch für diesen Zweck geschrieben haben"? so ist diess eine ganz unbegründete Vermuthung, da es der Verfasser in seinem ganzen Schreiben eben nur mit seinen Lesern zu thun hat, und nirgends die Absicht zeigt, demselben auch eine weitere Verbreitung zu geben. Ebensowenig können wir das Urtheil Schwegler's über die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit der brieflichen Notizen am Schluss theilen. Für uns sind sie allerdings vieldeutig und unklar, weil uns eine genauere Kenntniss der persönlichen Verhältnisse, auf welche sie sich beziehen, abgeht; aber an sich sind sie es keineswegs, sie sprechen vielmehr ganz klar aus 1) den Wunsch des Verfassers auch in der Ferne von seinen Lesern mit Vertrauen und Liebe angesehen und ihnen bald wiedergegeben zu werden (13, 18. 19.), 2) seine Absicht in Begleitung des Timotheus sie wieder zu sehen (V. 23.), sie thun es zwar sehr kurz und einfach, da der Verfasser selbst ein Mitglied der Gemeinde ist, an die er schreibt, und daher seine Person ihr nicht erst näher bekannt zu machen hatte, und da es ihm nicht, wie z. B. dem Apostel Paulus, um eine Vertheidigung seiner persönlichen Auktorität oder um sonstige persönliche Angelegenheiten, sondern blos um die Sache, um die Befestigung des christlichen Glaubens seiner Leser zu thun ist, aber sie thun es dessungeachtet doch wiederum so bestimmt und für Leser, denen er persönlich nahe stand, so verständlich, dass man nicht zweifeln kann, dieselben seien aus bestimmten Verhältnissen hervorgegangen und müssen ganz so, wie sie sich geben, genommen werden. Wenn der Verfasser V. 18 die Ursachen nicht angibt, die ihn zu der ausdrücklichen Versicherung veranlassen, dass er ein gutes Gewissen, ein festes Bewusstsein über die tadelfreie Reinheit seines Benehmens in allen Dingen habe, so mochte diese Kürze ihre guten Gründe haben, indem diese Versicherung ohne Zweifel gegen eine misstrauische Stimmung gerichtet ist, deren nähere Auseinandersetzung theils überflüssig war, theils dem Verfasser selbst nicht angenehm sein konnte — wogegen bei der Vorausse-

Digitized by Google

tzung einer Fiktion diese Versicherung ganz und gar unbegreiflich ist, indem man nicht sieht, wozu dieselbe z. B. dem Apostel Paulus in den Mund gelegt sein soll —, und wenn der Verfasser sonst über seine Verhältnisse, über den Zweck seines Aufenthalts in Italien u. s. w. nichts Näheres angibt, so war ja auch diess Lesern gegenüber, die ihn wohl kannten, unnöthig, und zwar um so mehr, je bestimmter er hoffte, bald wieder selbst zu ihnen zurückzukehren. Die Schwegler'sche Ansicht kann mithin aus dem Briefe selbst keineswegs begründet werden, sie hat zwar an der Kürze dieser persönlichen Notizen einen Anhaltspunkt, aber auch nicht weiter als dieses und nicht etwa einen positiven Beweis, durch den die entgegenstehende Ansicht widerlegt, oder auch nur unwahrscheinlich gemacht werden könnte. Indess ist dieser Mangel an bestimmten persönlichen Beziehungen gar nicht einmal in dem Maasse vorhanden, wie er hier vorausgesetzt wird. Der Brief enthält ja auch ganz abgesehen von seinem Schlusse eine so grosse Anzahl der bestimmtesten Beziehungen auf die religiösen Verhältnisse und Zustände der Leser, wie sie nur irgend von einem Sendschreiben, das aus einer reellen geschichtlichen Situation hervorgegangen ist, erwartet werden können; er ist nichts weniger als eine Abhandlung oder eine Streitschrift, sondern er ist, wie auch der Verfasser selbst sagt, eine unmittelbar eingreifende, auf den Moment berechnete „Ermahnungsrede" (13, 22.). So wenig zu läugnen ist, dass der Verfasser sich auch hier hätte noch bestimmter aussprechen können, als er es gethan hat, so wenig kann doch in Abrede gestellt werden, dass ein Brief, welcher Stellen enthält, wie 5, 11. 12. 6, 9. 3, 12. 4, 11. 10, 25. 32 — 34. 12, 12 — 17. 13, 3. 7. 9. 17, aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangen ist, da hier die religiösen Zustände, die Tugenden und Fehler, die Schicksale und Stimmungen der Leser, die der Reinheit und Festigkeit ihres christlichen Glaubens und Lebens drohenden innern und äussern Gefahren, die Lauheit und Gleichgültigkeit Einzelner, die Verhältnisse der Leser zu ihren ehemaligen und jetzigen Vorstehern aufs Genaueste und zwar so ausführlich berück-

Digitized by Google

sichtigt werden, dass der Raum uns verbietet auf die einzelnen Stellen ausdrücklich einzugehen. — Diese Beziehungen auf die Verhältnisse der Leser sind nun aber auch zugleich von der Art, dass der Brief nicht an die Judenchristen überhaupt gerichtet sein kann. Den Judenchristen überhaupt konnte vielleicht wohl gesagt werden, einige unter ihnen seien in Gefahr völligen Unglaubens (6, 3 ff.), einige unter ihnen verlassen die christlichen Versammlungen und zeigen eine verwerfliche Hinneigung zum Judenthum (10, 25. 13, 9.), aber keineswegs konnte diesem Theile der Christenheit so ohne alle nähere Bestimmung vorgehalten werden, sie seien träge und lässig im Verständniss, lau gegen die Erkenntniss des Evangeliums geworden; von der jüdischen Christenheit im Ganzen liess sich seit dem Tode des Stephanus, des Jakobus und Anderer nicht mehr sagen, sie habe noch keine blutige Verfolgung bestanden (12, 4.); noch weniger passt auf sie der specielle Umstand, dass sich die Leser eine Beraubung ihres Eigenthums hatten gefallen lassen müssen (10, 34.), dass sie aber dessungeachtet sich eifrig gezeigt hatten (6, 10.) für die Bedürfnisse der ἅγιοι eine Beisteuer zusammenzubringen (da diese ἅγιοι, die jerusalemischen Christen, ja selbst Judenchristen waren); ebenso wenig passen auf die jüdische Christenheit die übrigen speciellen Züge 2, 3. 13, 7. 13. 19. Die Ansicht, der Brief sei an die Judenchristen überhaupt gerichtet, steht aber nicht nur mit allen Stellen des Briefs, welche ihm eine weit engere Bestimmung zuweisen, sondern besonders auch mit der Voraussetzung im Widerspruch, dass die brieflichen Data am Schluss blos zur Einkleidung des Ganzen gehören. Wenn der Verfasser die gesammte jüdische Christenheit im Auge hatte, wozu die auf bestimmte persönliche Verhältnisse anspielende Versicherung seines guten Gewissens 13, 18? wozu der Wunsch und die Versicherung seiner baldigen Heimkehr, von welcher ja nur einer einzelnen Gemeinde gegenüber die Rede sein konnte? wozu der Gruss V. 24? wie konnte der Verfasser, wenn er auf die judenchristliche Gesammheit wirken wollte, diesem seinem Zwecke dadurch selbst entgegenarbeiten, dass er die Form eines

Digitized by Google

Schreibens an eine einzelne Gemeinde wählte (vgl. dagegen 2 Petr. 1, 1.)? Oder wenn wir auch annehmen, dass er, einer gewöhnlichen Sitte folgend, diese briefliche Einkleidung seiner Schrift für nöthig hielt, wie ist es dann zu erklären, dass er seine Leser nicht bestimmter als Judenchristen bezeichnet und nirgends (wie etwa Kol. 4, 16.) andeutet, dass er seinem Schreiben eine möglichst weite Verbreitung wünsche? Sodann kann der Schluss, wenn er blosse Einkleidung ist, jedenfalls nur so aufgefasst werden, dass durch denselben der Apostel Paulus als Verfasser des Briefs dargestellt werden soll. Aber wie ist es denkbar, dass eine Schrift, welche das Judenchristenthum bekämpfen, die judenchristliche Richtung von ihrer Anhänglichkeit an das Gesetz abbringen wollte, gerade an den für dieselbe so unangenehmen Namen des Apostels Paulus anknüpfte? Nur dann wäre ein solches Verfahren begreiflich, wenn der Brief etwa die Tendenz hätte, dem Judenchristenthum die paulinische Lehre in einer ihm zusagenden und möglichst wenig verletzenden Form nahe zu bringen; allein eine Darstellung der paulinischen Lehre, eine Vermittlung derselben mit dem judenchristlichen Bewusstsein, ein Versuch, beide Standpunkte einander anzunähern, ist unser Brief nicht und will es nicht sein, und zudem ist der Ton, in welchem der Verfasser gegen die Hinneigung seiner Leser zum Judenthum auftritt, in der That nicht von der Art, dass es passend war, denselben einem Apostel in den Mund zu legen, der bei den Judenchristen ohnediess nicht beliebt war, und somit durch ein so scharfes und strenges Auftreten sie nur um so mehr gegen sich hätte einnehmen müssen. Kurz, die Ansicht, dass der Brief an die Judenchristen überhaupt gerichtet sei, lässt sich weder bei der Voraussetzung, dass derselbe wirklich aus den in ihm angegebenen geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangen sei, noch bei der Annahme, dass er ein paulinisches Sendschreiben sein wolle, irgendwie festhalten; er muss vielmehr an einen engern Leserkreis, an eine einzelne oder höchstens an mehrere aufs Engste unter sich verbundene Gemeinden gerichtet sein. Aber auch diese letztere Annahme ist mit verschiedenen Stellen des Briefes im

Digitized by Google

Widerspruch. Wenn der Verfasser mehrere Gemeinden im Auge hatte, so wären alle Stellen unbegreiflich, in welchen die Leser als eine unter sich zusammengehörige (3, 12 f. 6, 1. 9. 12, 12 ff.), unter gemeinsamen ἡγούμενοι stehende (13, 7. 24.), durch vollkommen gleiche Schicksale (10, 32—34.) unter sich verbundene Gemeinschaft vorausgesetzt werden, deren einzelne Mitglieder ungefähr zu gleicher Zeit zum Christenthum bekehrt worden waren (τὰς ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων 10, 32.) und zu der Zeit, als der Verfasser schrieb, insgesammt ungefähr auf einer und derselben Stufe der christlichen Erkenntniss und des christlichen Lebens sich befanden (5, 12. 12, 5. 12.); wären mehrere Gemeinden vorausgesetzt, so könnte der Verfasser sich nicht überall als einen Mann darstellen, der zu seinen Lesern in dem engsten persönlichen Verhältnisse, nämlich eben im Verhältnisse eines Gemeindemitglieds steht, er könnte nicht von einem Wunsche reden „ihnen bald zurückgegeben zu werden", was ja nur einen Sinn hat, unter der Voraussetzung, dass die Leser an Einem Orte zusammenwohnten, und dass eben dieser Ort die Heimath oder doch der gewöhnliche Aufenthaltsort des Verfassers war; auch würde derselbe, wenn er mehrere Gemeinden vor sich hatte, 10, 25 schwerlich von einem ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, sondern eher von einem ἐγκ. τὰς ἐπισυναγωγάς gesprochen haben (anders Jak. 2, 2, wo der anschaulicheren Form der Darstellung wegen der Singular συναγωγή gewählt werden musste, und 5, 14, wo der Plural ἐκκλησίαι einen ganz falschen Sinn gegeben hätte). Endlich ist nicht zu verkennen, dass auch die 10, 24 f. 12, 13. 15 gegebenen Ermahnungen zu gegenseitigem Aufeinanderwirken durch gutes Beispiel, durch Ermunterung im Guten, durch Achtsamkeit auf unwürdige Mitglieder unter der Voraussetzung, dass die Leser Eine Gemeinde bildeten, geschrieben zu sein scheinen. Man wird folglich dabei stehen bleiben müssen, dass der Verfasser an eine einzelne, aus gläubig gewordenen Juden bestehende Gemeinde geschrieben hat; ohne diese Annahme ist der Brief völlig unbegreiflich, sie ist dasjenige, was sich über

Digitized by Google

die Leser mit völliger Gewissheit feststellen lässt, und was auch dann feststehen bliebe, wenn es nicht gelingen würde, eine nähere Bestimmung darüber zu geben, wo diese Gemeinde zu suchen sei.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Die Hippolytus-Hypothese des Hrn. Ritter Bunsen.

Von

Dr. Baur.

Den Freunden der kirchenhistorischen Literatur ist noch in gutem Andenken, mit welchem lebhaften Interesse, und mit welchem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit Hr. Bunsen vor einigen Jahren den damals aus syrischen Handschriften neu erstandenen Ignatius in die gelehrte Welt eingeführt hat. Das Gleiche geschieht jetzt mit einem andern berühmten Namen der alten Kirchengeschichte. Es ist uns, sagt Hr. Bunsen, „eines der werthvollsten Denkmäler der frühesten Christenheit durch eine Entdeckung wieder gegeben, die, wenn ich mich nicht sehr täusche, als die bedeutendste auf diesem Gebiete seit einem Jahrhundert angesehen werden darf, — selbst die der syrischen Manuscripte in der libyschen Wüste nicht ausgenommen. Ein verlorenes Werk über die innere Geschichte des Christenthums im ersten und zweiten Jahrhundert in zehn Büchern, das unzweifelhaft von einem ausgezeichneten Manne im Anfang des dritten Jahrhunderts herrührt, ist so eben der Oeffentlichkeit übergeben worden". Es sind diess die aus einer griechischen, im J. 1842 nach Frankreich gebrachten Handschrift von Emma-

Digitized by Google

nuel Miller im J. 1851 zu Oxford herausgegebenen *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*. Das Werk, das Hr. Bunsen diesem neuen Funde gewidmet hat, hat den Titel: Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit. Erster Band. Die Kritik. Leipzig 1852. Schon dieser Titel kann zeigen, wie vieles Hr. Bunsen auf die neue Entdeckung zu bauen gedenkt. Wie früher Ignatius, so ist jetzt Hippolytus der gefeierte Name, an welchen sich für Hrn. Bunsen eine Reihe der grossartigsten Betrachtungen knüpft, um, wie er in der Vorrede zur englischen Ausgabe S. XLIX sagt, „aus den Urkunden des Gedankens und den Jahrbüchern der Geschichte, die uns jetzt zum ersten Male eröffnet sind, die Wahrheit zu ermitteln". Hr. Bunsen hat bei seinem Werke noch die besondere Absicht, den theologischen Vermittler zwischen Deutschland und England zu machen. Aus diesem Grunde hat er es ursprünglich in englischer Sprache geschrieben, und wir Deutsche besitzen es blos in einer von dem Lic. Rauh angefertigten Uebersetzung. Es galt nämlich, sagt Hr. Bunsen in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe, „in einem so entscheidenden Augenblicke der geistigen und religiösen Entwicklung Europa's, wie der gegenwärtige ist, günstige Verhältnisse zu benützen, um die Stellung Deutschlands auf dem Gebiete der christlichen Forschung und des christlichen Lebens hervorzuheben, und eine engere Verbindung der Geister zwischen dem germanischen Mutterlande und den zwei angelsächsischen Weltreichen disseits und jenseits des atlantischen Meeres anzubahnen. Es galt, eine tief in die Zustände der ersten Jahrhunderte und in die kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen der Gegenwart eingreifende Entdeckung fruchtbar zu machen, um auf beiden Seiten Missverständnisse und Irrthümer zu entfernen, welche aus der geistigen Getrenntheit der germanischen Völker seit dem Ende des ersten goldenen Zeitalters der Reformation hervorgegangen sind. Es galt endlich, in der Verwirrung der Gegenwart und bei dem steigenden Egoismus des Zeitgeistes, die innere Gemeinsamkeit nachzuweisen, welche alle christliche Nationen,

Digitized by Google

namentlich aber jene drei in Beziehung auf die religiöse und überhaupt auf die geistige Entwicklung verbindet". Unstreitig ist diess ein sehr schöner und edler Zweck, der uns auch erst den rechten Begriff von der Wichtigkeit der gemachten Entdekung und des sie beleuchtenden Werkes geben kann. So anziehend es jedoch ist, dem berühmten Forscher auf seinen neuen, ein so grosses Gebiet umfassenden Kombinationen zu folgen, ich beschränke mich hier auf die Eine zunächst liegende, den Namen des Hippolytus betreffende Frage, ob er nämlich auch wirklich der Verfasser des Werkes ist, welchem wir so wichtige neue Aufschlüsse zu verdanken haben sollen. Ich habe schon früher, noch ehe mir das Bunsen'sche Werk bekannt geworden ist, eine andere Meinung geltend gemacht [1]), welche ich jetzt noch auf weitere Gründe stützen zu können glaube.

Dass Origenes nicht der Verfasser des vorliegenden Werkes ist, lässt sich nicht bestreiten. Nicht nur findet sich unter den Schriften, welche die Alten als Werke des Origenes nennen, keine, die mit unserem Werke identisch sein könnte, sondern es kann auch der Verfasser nach den Data, die er selbst über seine Persönlichkeit angibt, nirgends anders gesucht werden, als in der römischen Kirche. Schon sehr früh wurde aber Origenes für den Verfasser der Philosophumena gehalten, und es gibt uns diess einen gewissen Anhaltspunkt für unsere Vermuthungen. Unter den alten Häresiologen ist Theodoret derjenige, welcher öfters die Vorgänger nennt, deren Schriften er als Quelle benützt hat. Er sagt auch selbst in der Einleitung zu seiner *Ἐπιτομὴ αἱρετικῆς κακομυθίας*, er habe die Fabeln der alten Häresen aus den alten Lehrern der Kirche gesammelt, aus Justin, dem Philosophen und Märtyrer, Irenäus, der die celtischen Völker angebaut und erleuchtet habe, Clemens, dem Verfasser der Stromata, Origenes, den beiden Eusebius, dem Palästinenser und dem Phönicier, Adamantius, Rhodon, Titus, Diodorus, Georgius und Andern, die ihre Zunge gegen die Lüge gewaffnet haben. Im Verlaufe

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1853 S. 152 f.

Digitized by Google

des Werkes selbst wird, gewöhnlich mit mehreren andern der genannten Schriftsteller, keiner so constant genannt, wie Origenes, man vergl. 1, 2. 4. 19. 21. 25. 2, 7. 3, 1. Theodoret kann in allen diesen Stellen nicht etwa blos gelegentliche Aeusserungen, die sich in den uns bekannten Schriften des Origenes über Häresen finden, sondern, da er den Origenes mit solchen zusammennennt, welche eigene Schriften über die Häresen verfasst haben, auch nur eine solche Schrift des Origenes meinen, eine solche gibt es aber nicht, wenn wir nicht annehmen, Theodoret beziehe sich auf unsere, schon damals von Vielen dem Origenes zugeschriebenen Philosophumena. Dazu passen auch alle Stellen, in welchen Theodoret den Origenes als Gewährsmann für seine Angabe über Häretiker anführt. So wird 1, 2. bei der Härese Menander's Origenes mit Justin und Irenäus genannt, man vgl. die Philos. 7, 28. S. 244, nur ist hier Menander mit Satornilus zusammengenommen, welchen auch Theodoret a. a. O. neben Basilides zu einem Schüler Menander's macht; 1, 4 führt Theodoret den Agrippas Castor, den Irenäus, den Clemens von Alex. und den Origenes als die Schriftsteller auf, welche gegen Basilides die Wahrheit vertheidigt haben, man vgl. die Philos. 7, 20 f. S. 230 f., wo von der Lehre des Basilides sehr ausführlich die Rede ist; 1, 19. bemerkt Theodoret, gegen Hermogenes haben Theophilus, der Bischof von Antiochien, und Origenes, gegen Valentin und seine Schüler Irenäus, Clemens und Origenes geschrieben. Auch diess stimmt mit den Philosophumena überein, wo 8, 17. S. 273 dem Hermogenes ein eigener Abschnitt, und 6, 21 f. S. 177 f. dem Valentin und dessen Schülern ein grosser Theil des sechsten Buchs gewidmet ist. Bei Severus und den Severianern beruft sich Theodoret 1, 21. auf Musanus, Clemens von Alex., Apollinaris, den Bischof von Hierapolis in Phrygien, und Origenes als die Schriftsteller, die sie widerlegt haben. Einen Sektenstifter Severus finden wir nun zwar in den Philosophumena nicht, da aber Theodoret ausdrücklich sagt, die Severianer seien auch Enkratiten genannt worden, so leidet es keinen Zweifel, dass der Abschnitt über die Enkratiten gemeint ist, mit welchem die Phi-

Digitized by Google

losophumena ihr achtes Buch schliessen. Den Apelles und andere Schüler Marcions erwähnt Theodoret 1, 25. mit der Bemerkung, viele haben gegen diese Gottlosigkeit geschrieben, Justinus, der Philosoph und Märtyrer, Theophilus, der Bischof von Antiochien, Philippus, der Bischof von Gortyna, Irenäus, der Bischof von Lugdunum, Modestus, Origenes, Rhodon, Adamantius, Hippolytus, Eusebius von Emesa, und alle haben auf's Beste und Einsichtsvollste die Wuth dieser Blasphemie widerlegt. Wie gut diess auch auf den Verfasser der Philosophumena passt, zeigt der von Marcion handelnde Abschnitt 7, 29 f. S. 246 f. Nur den Namen der Nazaräer, bei welchen Theodoret 2, 2. den Origenes neben Justin und Irenäus nennt, suchen wir bei dem Verfasser der Philosophumena vergeblich, ebenso wenig lässt sich aber auch die dabei stehende Angabe Theodorets: *ταύτας συχνὰς τὰς αἱρέσεις Δομετιανοῦ βασιλέως ὁ Εὐσέβιος εἴρηκε,* bei Eusebius nachweisen. Theodoret versteht jedoch unter den Häresen, von welchen er hier spricht, nicht blos die Nazaräer 2, 2., sondern auch die Ebioniten 2, 1., die letztern aber fehlen in den Philosophumena nicht, man vgl. 7, 8. 9. 10, 22. Theodorets Angabe ist hier überhaupt sehr ungenau, da bekanntlich der Name Nazaräer bei Eusebius, Origenes und den ältern Schriftstellern noch nicht vorkommt. Um so bezeichnender ist dagegen die weitere Anführung des Origenes bei den Elcesaiten 2, 7. Theodoret nennt hier den Origenes allein als seinen Gewährsmann: *κατὰ ταύτης τῆς αἱρέσεως Ὠριγένης συνέγραψεν ἀληθῶς.* Er will hiemit sagen, die Schrift, in welcher Origenes gegen die Elcesaiten geschrieben habe, gehöre ihm wirklich an, sie werde ihm nicht blos so zugeschrieben, wie Einige das kleine Labyrinth für eine Schrift des Origenes halten, obgleich der Charakter der Schrift gegen sie spreche 2, 5. Diess könnte gegen die hier vertheidigte Ansicht geltend gemacht werden, da nach den früheren Bemerkungen (man vergl. Jahrb. 1853 S. 155), das kleine Labyrinth und die Philosophumena, als das grosse Labyrinth, aller Wahrscheinlichkeit nach denselben Verfasser haben. Allein wenn auch Theodoret bei dem kleinen Labyrinth das Bedenken hatte,

Digitized by Google

dass der Styl nicht der des Origenes sei, so folgt doch hieraus nicht, dass ihm auch die andere grössere Schrift als nicht origenistisch erscheinen musste. Denn bei der letztern schien ihm die grosse Gelehrsamkeit, welche der Verfasser in der Kenntniss der philosophischen Systeme beurkundet, so überwiegend für die Autorschaft des Origenes, den *πολυμάθειαν ἀσκήσας*, wie er ihn 1, 2. nennt, zu sprechen, dass ein etwaiger Zweifel wegen des Styls nicht weiter in Betracht kommen konnte. In jedem Falle ist die Uebereinstimmung Theodorets mit den Philosophumena bei den Elcesaiten so gross, dass wir annehmen müssen, die letztern seien, wenn nicht seine einzige Quelle, doch seine Hauptquelle gewesen. Wie von Theodoret wird auch in den Philos. 9, 13. S. 292. Alcibiades aus Apamea in Syrien als Hauptbeförderer der Sekte genannt, ebenso sind die weiteren Punkte, ihre Christologie, ihre Beschäftigung mit Astrologie, Magie, Mathematik, dass sie sich selbst Prognostiker nennen, ein vom Himmel gekommenes Buch zu besitzen glauben, und eine neue Art von Sündenvergebung einführten, ganz dieselben. Vergleicht man die Epitome 10, 29. S. 330, so zeigt sich sogar eine beinahe wörtliche Uebereinstimmung.

Theodoret:	Philosophumena:
Περὶ μὲν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν συμφωνοῦσιν ἡμῖν. — Χριστὸν δὲ οὐχ ἕνα λέγουσιν, ἀλλὰ τὸν μὲν ἄνω, τὸν δὲ κάτω, καὶ τοῦτον πάλαι πολλοῖς ἐνῳκηκέναι ὕστερον δὲ κατεληλυθέναι· τὸν δὲ Ἰησοῦν ποτὲ μὲν ἐκ τῆ θεᾶ εἶναι φησί, ποτὲ δὲ πνεῦμα καλεῖ, ποτὲ δὲ παρθένου ἐσχηκέναι μητέρα. — Καὶ τοῦτον δὲ πάλιν μετενσωματοῦσθαι καὶ εἰς ἄλλα εἶναι σώματα λέγει καὶ καθ' ἕκαστον χρόνον διαφόρως δείκνυσθαι. Ἐπῳδαῖς δὲ καὶ δαιμόνων ἐπικλήσεσι καὶ ὅτοι κέχρηνται, καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ.	*Τὰς μὲν ἀρχὰς τῶ παντὸς ὁμοίως ὁμολογοῦσιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονέναι. Χριστὸν δὲ ἕνα οὐχ ὁμολογοῦσιν, ἀλλ' εἶναι τὸν μὲν ἄνω ἕνα, αὐτὸν δὲ μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι (πολλοῖς) πολλάκις, καὶ νῦν δὲ ἐν τῷ Ἰησοῦ ὁμοίως ποτὲ ἐκ τῆ θεοῦ γεγενῆσθαι, ποτὲ δὲ πνεῦμα γεγονέναι, ποτὲ δὲ ἐκ παρθένου, ποτὲ δὲ ὁ. Καὶ τοῦτον δὲ μετέπειτα ἀεὶ ἐν σώματι μεταγγίζεσθαι, καὶ ἐν πολλοῖς κατὰ καιροὺς δείκνυσθαι. Χρῶνται δὲ ἐπαοιδαῖς καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ.*

Endlich wird Origenes von Theodoret auch noch 3, 1. mit Clemens, Irenäus und Hippolytus unter denen genannt,

Digitized by Google

die gegen die Nikolaiten geschrieben haben. Vgl. Philos. 7, 36. S. 258.

Da demnach alles, was Theodoret aus der angeblichen Schrift des Origenes anführt, so genau mit unsern Philosophumena zusammentrifft, so ist gewiss nichts wahrscheinlicher, als die Annahme, es sei dieselbe Schrift gewesen. Hiemit wissen wir zwar noch nicht, wer diese Schrift verfasst hat, aber es ergibt sich uns doch aus diesen Stellen die wichtige Folgerung, dass wenigstens Hippolytus nicht als ihr Verfasser angenommen werden kann. Da nämlich Theodoret in einigen Stellen den Origenes und Hippolytus neben einander als Schriftsteller nennt, welche gegen dieselben Häresen geschrieben haben, vgl. 2, 25. 3, 1. und doch nicht vorauszusetzen ist, dass Theodoret eine und dieselbe Schrift einem doppelten Verfasser zugeschrieben und unter zwei verschiedenen Namen angeführt hat, so muss es demnach zwei verschiedene Schriften dieser Art gegeben haben, und gerade diejenige, die unter dem Namen des Origenes auf uns gekommen ist, und die schon Theodoret kannte, kann nicht die des Hippolytus sein. Dass es eine solche Schrift von Hippolytus gab, mag freilich auch nach Theodoret nicht bezweifelt werden, in jedem Fall ergibt sich aber aus den genannten Stellen, dass sie neben der angeblichen des Origenes nur die minder bedeutende gewesen sein kann. In der Hauptstelle, in der Einleitung, in welcher Theodoret seine Quellenschriftsteller angibt, nennt er den Hippolytus gar nicht, und in dem Werke selbst nur zweimal 2, 25 3, 1. nicht aber in fünf Stellen, in welchen er von solchen Schriftstellern spricht, 1, 2. 4. 19. 21. 2, 7. Er nennt ihn nur unter den vielen Schriftstellern, die gegen Marcion geschrieben haben, 2, 25. und bei den Nikolaiten 3, 1., selbst bei Noët 3, 3. finden wir ihn nicht erwähnt, und in der Stelle 2, 25. ist es wohl nicht die Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*, um welcher willen ihn Theodoret nennt, sondern die eigene Schrift gegen Marcion, welche Eusebius KG. 6, 22. unter den Schriften des Hippolytus anführt. Wenn wir daher nicht anderswoher wüssten, dass Hippolytus auch gegen die sämmtlichen Häresen geschrieben habe, so

Digitized by Google

liesse uns Theodoret hierüber im Zweifel, da uns nur die Stelle 3, 1. übrig bliebe, um auf sie die Annahme zu stützen, dass er eine solche Schrift des Hippolytus gekannt habe. Allein, kann man nun sagen, wenn diess so zweifelhaft ist, und die Schrift, welche Theodoret unter dem Namen des Origenes anführt, doch auch nicht eine Schrift des Origenes ist, entsteht nicht ebendesswegen auf's Neue die Frage, ob nicht die angebliche Schrift des Origenes, d. h. unsere Philosophumena, eine Schrift des Hippolytus ist? Die Frage, wer der Verfasser der Schrift ist, bedarf daher noch einer weitern Untersuchung, und wir kommen hiemit auf die positiven Gründe, auf welchen die Hippolytushypothese beruht.

Die Hauptgrundlage, auf welche Bunsen seine Hypothese stützt, ist der Bericht des Photius Bibl. cod. 121. Photius sagt hier, er habe eine kleine Schrift (ein *βιβλιδάριον*) von Hippolytus, einem Schüler des Irenäus, gelesen. Es sei ein *σύνταγμα* gegen 32 Häresen gewesen, das mit den Dositheanern anfing und bis zu Noëtus und den Noëtianern fortging. *Ταύτας δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίῳ, ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντετάχέναι.* Wie man auch die nicht ganz klaren Worte *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίῳ*, die auf die Vorstellung zu führen scheinen, das Werk des Irenäus sei aus öffentlich gehaltenen Vorträgen hervorgegangen, verstehen mag, der Sinn ist in jedem Fall, die Schrift des Hippolytus habe nur das Geschichtliche über die Häresen enthalten, das Irenäus seiner Widerlegung derselben voranschickte und zu Grunde legte, und der Zweck des Hippolytus sei gewesen, eine kurze geschichtliche Uebersicht über die sämmtlichen Häresen von Dositheus bis Noët zu geben. Auch was Photius über den Styl des Hippolytus bemerkt, er sei klar, nicht ohne Würde, einfach (*ὑπόσεμνος καὶ ἀπέριττος*), wenn auch nicht gerade attisch, passt ganz zu dem Charakter einer in der Form eines kurzen Abrisses abgefassten Schrift. Die nächste Frage, die sich hier aufdrängt, ist natürlich, wie sich unsere Philosophumena zu den Merkmalen verhalten, mit welchen Photius die Schrift des Hippolytus charakterisirt, es fällt aber auch sogleich in die

Augen, dass darauf nur eine verneinende Antwort gegeben werden kann. Eine aus zehen Büchern bestehende Schrift, welche auch jetzt noch, trotz der fehlenden drei Bücher, in der vorliegenden Ausgabe einen Oktavband von 339 Seiten ausmacht, kann kein *βιβλιδάριον* genannt werden. Hr. Bunsen gesteht selbst, dass ihn dieser Ausdruck stutzig gemacht habe, er weiss sich jedoch leicht zu helfen. Es sei, meint er, zu erwägen, dass Photius auf die Philosophumena keine Rücksicht nehme, und der übrige Theil betrage weniger als 250 Seiten. Dasselbe Wort *βιβλιδάριον* gebrauche Photius bald nachher cod. 126. für eine Handschrift, die wenigstens die zwei Briefe des römischen Clemens an die Korinther und den Brief des Polykarp an die Philipper enthalte, was zusammen ein diesem zweiten Theile vom Werke des Hippolyt völlig gleiches Buch ausmachen würde. Somit habe dieser Ausdruck, da Photius wahrscheinlich nur diesen zweiten Theil vor sich gehabt habe, nichts Auffallendes (a. a. O. S. 20). Man begreift jedoch kaum, wie Hr. Bunsen diess behaupten kann, da jeder, der seine Hefele'sche Ausgabe der Patres apostolici zur Hand nimmt, sogleich sieht, dass es sich keineswegs so verhält. Zieht man den Raum ab, welchen bei Hefele die lateinische Uebersetzung und die Anmerkungen einnehmen, so betragen die genannten Briefe keine 250, sondern kaum 40 Seiten! Und wer kann glauben, dass Photius, wenn er überhaupt sein Urtheil über das von ihm gelesene Buch abgeben wollte, nur einen Theil, nicht das Ganze gemeint habe? Muss man solche Operationen vornehmen, um bei den Philosophumena von der Grösse ihres Umfangs ebenso viel abzuschneiden, als dem *βιβλιδάριον* zu seiner Kürze zuzusetzen ist, so ist daraus nur zu sehen, dass beide Schriften eben nicht auf einander passen. Und wie sie in dieser quantitativen Beziehung verschieden sind, so stimmt auch die ganze Beschreibung, welche Photius von seiner Schrift gibt, nicht zu der unsrigen, welche so wenig den Charakter einer blossen Epitome, eines Compendiums, einer summarischen Skizze an sich trägt, dass der Verfasser wegen des so grossen Umfangs seines Werkes und seiner so sehr in's Einzelne einge-

Digitized by Google

henden Behandlung sich veranlasst sah, zum Schlusse noch eine kurze Uebersicht hinzuzufügen, somit nur als *πάρεργον* zu thun, was nach Photius der eigentliche Zweck seines Werkes gewesen wäre [1]). Damit hängt zusammen, dass unsere Schrift überhaupt keine rein geschichtliche Darstellung sein will. Während der Hippolytus des Photius für den Zweck seiner *σύνοψις* sich blos an das Geschichtliche hielt und es von den *ἔλεγχοι* trennte, machte es sich dagegen der Verfasser unserer Schrift, wie auch schon der doppelte Titel derselben sagt, zur Hauptaufgabe, diese Häresen zu widerlegen, und um diess auf eine recht principielle Weise zu thun, stellte er sich auf den Standpunkt der Philosophie, und führte die Häresen auf die verschiedenen ihnen zu Grunde liegenden philosophischen Systeme zurück, um auf dem Wege dieser kritischen Analyse zu zeigen, dass sie in ihre Elemente aufgelöst, keinen wesentlich christlichen Inhalt haben. Diess ist sosehr die Haupttendenz der Schrift, dass sie immer wieder auf das Philosophische zurückkommt, und hierin besonders Wiederholungen sich erlaubt, wie sie Photius in seiner Schrift nicht gefunden haben kann. Auch schon in stylistischer Hinsicht kann unserer Schrift das Prädikat einer *φράσις σαφὴς καὶ ἀπέριττος* nicht gegeben werden. Dass, wie Photius weiter bemerkt, Hippolytus in seiner Schrift den Hebräerbrief als nichtpaulinisch annahm, gibt uns keinen weitern Anhaltspunkt zur Beurtheilung des Verhältnisses der beiden Schriften, da Hrn. Bunsen die Möglichkeit zugegeben werden muss, dass eines der verlorengegangenen Bücher unserer Philosophumena diese Erwähnung des Hebräerbriefs enthielt. Um so mehr aber sind die übrigen Momente zu bestreiten, welche Hr. Bunsen als die leitenden Gesichtspunkte seiner Beweisführung hinstellt. Es sind folgende drei: 1. Unser Verfasser folge der von Photius dargestellten Ordnung. Er beginne

1) Vgl. 10, 6. S. 311: *Συμπεριλαβόντες τοίνυν τὰ πάντων τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν δόγματα ἐν τέσσαρσι βιβλίοις, τὰ δὲ τοῖς αἱρεσιάρχαις ἐν πέντε, νῦν τὸν περὶ ἀληθείας λόγον ἕνα ἐπιδείξομεν, ἀνακεφαλαιώμενοι πρῶτον τὰ παῦσι διεδεγμένα.*

Digitized by Google

mit den alten judaisirenden Sekten, die mit Valentinus in keiner Verbindung standen, und gehe dann mit Simon, dem Erzsektirer, zu Valentinus fort. Offenbar habe Photius diese Sekten, gerade wie wir sie in unserem Buche finden, im Anfange seiner Schrift gefunden, aber er drücke sich ungenau aus. Statt sie Ophiten zu nennen oder Naassener bezeichne er sie als Dositheaner. 2. Unser Werk enthalte gleich dem von Photius gelesenen die Aufzählung und Widerlegung von gerade 32 Häresen, eine Zahl, die weder mit der Aufzählung des Irenäus noch mit der von Epiphanius oder irgend einem andern bekannten Schriftsteller gegebenen übereinstimme. 3. Photius sage uns, dass der Verfasser sein Werk als auf dem des Irenäus ruhend bezeichne, als einen Auszug aus dessen Vorlesungen. Auch diese Angabe lasse sich festhalten. A. a. O. S. 22 f.

Jeder dieser Punkte hat mehr oder weniger gegen sich. Dositheaner und Ophiten können nicht identificirt werden, sie sind, wie sie auch von den kirchlichen Schriftstellern immer unterschieden werden, zwei verschiedene Sekten, nicht einmal als jüdische Sekten derselben Art sind sie anzusehen, da die Dositheaner als Samaritaner bezeichnet und mit Simon und dessen Anhängern zusammengestellt werden. Auf die Dositheaner gehen diejenigen Häresiologen zurück, welche die Anfänge der Gnosis soweit als möglich rückwärts verfolgen wollen, wie diess auch zu dem Plan der Schrift des Hippolytus gehört zu haben scheint. Zählte diese Schrift gerade 32 Häresen, so muss sich diese Zahl in ihr selbst bestimmter zu erkennen gegeben haben, als diess bei unsern Philosophumena der Fall ist, deren Verfasser in seiner rekapitulirenden Uebersicht, wenn man die einzelnen Sekten zusammenzählt, sogar nur 20 namentlich aufführt: Naassener, Peraten, Sethianer, Simon, Valentin, Basilides, Justin, Doketen, Noimos, Tatian, Marcion und Cerdon, Apelles, Cerinth, Ebioniten, Theodotus der Byzantier, Montanisten, Noëtianer, Hermogenes, Elcesaiten. Diese Reihe lässt sich freilich aus dem Werke selbst um mehrere Glieder vermehren, allein die bestimmte Zahl von 32 Häresen stellt sich auch so nicht so klar heraus, dass

Digitized by Google

sie von selbst in die Augen fällt. Wichtiger ist der dritte Punkt, das Verhältniss zu dem Werke des Irenäus. Es ist verdienstlich, dass Bunsen diess genauer untersucht und durch Gegenüberstellung der beiden Texte anschaulich gemacht hat, wie sogar längere Stellen wörtlich aus Irenäus genommen sind. Der Verfasser hat ja aber auch selbst in zwei Stellen des sechsten Buchs, 6, 42. S. 202 und am Schlusse S. 222, den Irenäus als die von ihm benützte Quelle angegeben. Aber auch hier erlaubt sich Hr. Bunsen dem Bericht des Photius etwas ganz Anderes unterzuschieben, als in den einfachen Worten desselben liegt. Natürlich wolle Photius nicht sagen, dass Hippolytus nichts als einen solchen Auszug gegeben habe. Offenbar habe er nur solche Artikel abschreiben können, die Irenäus selbst geschrieben hatte, sicherlich also nicht die Berichte über die Noëtianer und Andere, die erst nach Irenäus auftraten. Er gebe gewöhnlich sehr bedeutende Zusätze in der authentischsten Gestalt, nämlich in Form von Auszügen aus den Werken der Sektenstifter. Ausserdem habe er einige Artikel, die gänzlich sein Eigenthum seien, nicht blos in Betreff der Häresien aus der Zeit nach Irenäus, sondern auch einige ausführliche selbstständige Artikel über solche Schriftsteller, die Irenäus zwar behandelt hatte, über die Hippolytus aber genauere Nachforschungen angestellt habe, sein Werk sei daher eine sehr gewissenhafte kritische Erweiterung des Irenäus. Diess heisst mit Einem Worte: unsere Philosophumena sind überhaupt kein blosser Auszug aus Irenäus, und es passt somit auch das, was Photius über das Verhältniss der Schrift des Hippolytus zu der des Irenäus sagt, nicht auf sie. Wenn auch die von Photius beschriebene Schrift in den spätern Häresen über die Zeit des Irenäus hinausging, so muss sie doch in ihrem Hauptinhalt sich weit enger an Irenäus angeschlossen haben, als diess bei unserer Schrift der Fall ist, welche als eine nicht blos epitomirende Darstellung um so selbstständiger und origineller ist.

Noch ein Datum gibt es, das für die Beantwortung der Frage, wie sich unsere Schrift zu der des Hippolytus verhält, beachtet zu werden verdient. In der Passachronik wird, wie

Digitized by Google

ausdrücklich gesagt wird, aus der Schrift des Hippolytus *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* folgende Stelle angeführt: *Ὁρῶ μὲν ὄν, ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ ὅτως· „ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, ὅτω ποιεῖν". Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· ὅτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειόμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Da diese Stelle in unserer Schrift weder in dem von den Quartodecimanern handelnden Abschnitt 8, 18. S. 274 f. noch an einem andern Orte sich findet, so kann jeder Unbefangene daraus nur den Schluss ziehen, dass unsere Schrift nicht dieselbe mit der des Hippolytus ist, bei Hrn. Bunsen ist das gerade Gegentheil der Fall. Für ihn wird, „was auf den ersten Blick ein Stein des Anstosses scheinen könnte, zu einem merkwürdigen schlagenden Zeugniss für die Verfasserschaft des Hippolyt". Dem Scheine zum Trotz behauptet er, dass gerade diese Anführung ein Beweis für die Einerleiheit des Werkes sei. Denn er „kann nachweisen, dass wir in unserem Buch fast buchstäblich den vom Bischof Petrus in der Passahchronik angezogenen Text besitzen. Der abweichende Wortlaut aber soll ein neuer Beweis dafür sein, dass wir in vielen Artikeln des sechsten, siebenten und achten Buchs nur einen Auszug von dem Werke des Hippolyt besitzen". A. a. O. S. 79 f. Man kann auch hier nur über die Kühnheit erstaunen, mit welcher Hr. Bunsen seine Beweise zu führen wagt. Nachdem zuerst aus einer Schrift, welche Photius als einen Auszug beschreibt, durch gewissenhafte kritische Erweiterung ein selbstständiges, aus neuen Quellen geschöpftes Werk geworden ist, soll nun dieses Werk selbst, wie es in unserem Texte vorliegt, ein blosser Auszug sein, in welchem gerade die Stellen fehlen, welche die alten Schriftsteller aus der Schrift des Hippolytus anführen, wir aber in unsern Philosophumena nicht finden können. Wie gut ist auf diese Weise das bedenkliche Citat untergebracht! Wenn auch der Wortlaut verschieden ist, es ist dennoch derselbe Text. Was unsere Schrift über die Quartodecimaner sagt, ist nur der erste Theil des Beweises, wel-

Digitized by Google

cher gegen sie geführt wird, den zweiten gibt das Citat in der Passachronik. Ausdrücklich enthält unser Text nur den ersten Beweis, aber auf den zweiten ist bestimmt hingedeutet. Und wie kann man denn gerade bei dieser Stelle unserer Schrift noch im Zweifel sein, dass Hippolytus ihr Verfasser ist! Man bedenke doch, dass er hier „recht eigentlich auf seinem Grund und Boden ist, dass er diesen Punkt viele Jahre lang mehr als irgend einer seiner Zeitgenossen erörtert hatte, und dass er für denselben der erste Gewährsmann seiner Zeit ist. Von allen Streitigkeiten der Welt hatte keine den Hippolyt mehr in Anspruch genommen als diese. Wie können wir also annehmen, Hippolytus habe diesen Gegenstand so nachlässig und dürftig in einem Buche behandelt, auf das er, wie er beständig versichert, so viel Zeit und Eifer verwendet hat? Wir können demnach nicht nur zeigen, dass unser Buch den Sinn des Artikels enthält, den Petrus von Alexandrien aus der Schrift des Hippolytus gegen alle Häresien anführt, sondern auch dass, was wir darin lesen, nur ein nachlässiger Auszug aus dem ursprünglichen Werke sein kann". Alles diess wäre ganz vortrefflich, wenn nur vor allem erwiesen wäre, was eben erst zu erweisen ist, dass Hippolytus der Verfasser unserer Schrift ist. Solange aber diess nicht bewiesen ist, ist es immer nur derselbe Cirkel, in welchem sich Hr. Bunsen bewegt, und alle seine Argumente haben nicht die geringste Beweiskraft.

Sind demnach alle Beweise, auf welche sich die Hippolytushypothese stützt, so schwach und unhaltbar, stehen ihr sogar positive Data entgegen, so ist entweder die Frage, wer der Verfasser unserer Schrift ist, unbeantwortet zu lassen, oder es muss eine andere Ansicht mit grösserer Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden können. Es ist diess in den früheren Bemerkungen geschehen und zwar gleichfalls mit Rücksicht auf einen Bericht des Photius. Hr. Bunsen hat das Zeugniss, das Photius cod. 48. für den römischen Presbyter Cajus als Verfasser unserer Schrift gibt, nicht unberücksichtigt gelassen, wie er aber in den bisher besprochenen Bericht des Photius weit mehr hineinlegt, als in ihm liegt,

Digitized by Google

so wird der letztere von ihm gar zu geringschätzend behandelt. Nach einer rührenden Apostrophe an den armen Hippolyt, welcher als der würdige Schüler des Irenäus, dessen Lehrer den Apostel Johannes gesehen habe, sich auch das habe gefallen lassen müssen, dass ein Patriarch von Neu-Rom im neunten Jahrhundert, der gelehrteste Mann seiner Zeit eines seiner Werke (das über die Substanz des All) einem Juden zuschrieb, dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus, bemerkt Hr. Bunsen weiter: Haben wir also des Hippolytus eigenes Zeugniss dafür, dass er diess letztere Buch geschrieben habe, so wissen wir auch aus dem widerstrebenden wenigstens unwillkührlichen Zeugnisse des Photius, dass er auch der Verfasser des Labyrinths oder des kleinen Labyrinths ist, von dem uns einige Bruchstücke bei Eusebius aufbewahrt seien. Die drei Werke seien in dieser Reihenfolge geschrieben: zuerst das „kleine Labyrinth", auf das der Verfasser der Ursache des All sich beziehe, darnach die „Abhandlung von der Ursache des All", die der Verfasser der grossen Widerlegung als sein Werk bezeichne, drittens die „grosse Widerlegung" selbst, die wir als das Werk des Hippolyt kennen (a. a. O. 112 f. S. 181 f.). Willkührlich ist hier, dass Hr. Bunsen dem Labyrinth, von welchem Photius spricht, geradezu das kleine Labyrinth substituirt, dass er den Theodotus und dessen Anhänger, gegen welche das kleine Labyrinth gerichtet war, zu den Noëtianern rechnet, was ganz irrig ist, und dass er den Hippolytus zum Verfasser des kleinen Labyrinths macht, ungeachtet Photius ausdrücklich sagt, die gegen Artemon oder nach Eusebius und Theodoret gegen Artemon und Theodotus gerichtete Schrift, die von Theodoret das kleine Labyrinth genannt wird, sei von dem Presbyter Cajus verfasst worden. Alles diess erledigt sich von selbst, sobald man nur es sich nicht zur Aufgabe macht, eine Meinung, die an sich blosse Hypothese ist, trotz aller widerstrebenden Zeugnisse festzuhalten.

Digitized by Google

Nachtrag zu dem Aufsatz über W. Rychard.

Das Dunkel, das auf dem Weggang des Humanisten Brasican von Tübingen im J. 1522 ruht, kann, wie hier kurz angedeutet werden soll, auf eine Weise aufgehellt werden, dass für den damaligen Stand der Reformation in Württemberg kein unwichtiger Aufschluss gewonnen wird. Combinirt man die Thatsache, dass Br. Anfang Juli's Tübingen verliess (93. 126), ohne in Ingolstadt, wohin er sich über Ulm (93) wandte, bis 1523 eine Anstellung zu finden (396), und dass er von dort aus selbst seine mehr als unbesonnene jugendliche Waghalsigkeit in Tübingen beklagte (112), mit der Thatsache, dass er im Juni 1522 in einer dem Erzherzog Ferdinand, dem neuen Landesherrn, gewidmeten Gratulationsschrift dem entschieden evangelischen Prediger der Reichsstadt Weil, Th. Billican, in einer für den alten Glauben durchaus verletzenden Weise sein Lob spendet, Billican aber fast um dieselbe Zeit auf die Forderung der Stuttgarter Regierung hin von Weil vertrieben wird (Schnurrer, Erläut. S. 20 f. Crus. 2, 576): so ist höchst wahrscheinlich, dass auch Br. als Freund der Neuerung entlassen, mit diesem Schlag aber überhaupt der Tübinger Humanismus von seinem Zug zur Reformation zurückgeschreckt wurde. Sein Nachfolger war der schon genannte Mag. C. Volland (125), der nachher Prof. des Rechts wurde, aber nicht (s. o.) mit dem älteren A. Volland, dem Kanzler, seinem Landsmann, zu verwechseln ist. — Das Wunder des Betzgenrieder Schulzen wurde dadurch voll, dass er die Gesänge lateinisch vortrug (5); indess kam er nicht der Nähe wegen (B. bei Göppingen), sondern des Berufs wegen, weil der Ort theilweis dem Kloster gehörte, oft nach Blaubeuren.

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

ZWÖLFTER BAND.

JAHRGANG 1853.

VIERTES HEFT.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1853.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Zeller, Das theologische System Zwingli's in seinen Grundzügen dargestellt (Schluss) 445

II. Planck, Ueber das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht (Schluss) 560

Die Theologischen Jahrbücher erscheinen in vierteljährlichen Heften von durchschnittlich mindestens neun Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Hefte beigegeben werden. Das Erscheinen der Hefte ist für die Zukunft so geordnet, dass das erste Heft jedes Jahrgangs noch vor dem Anfang des Jahrs, die weiteren regelmässig von drei zu drei Monaten ausgegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs (welcher nicht getrennt wird) beträgt n. 6 fl., 3 Thlr 18 ngr.

Für Inserate werden 4½ kr., 1¼ ngr. pr. Zeile, für Beilagen (400 in ⅛ oder ¼ Bogen) 1 Thlr. berechnet.

Digitized by Google

I.

Das theologische System Zwingli's

in seinen Grundzügen dargestellt.

Von

E. Zeller.

(Fortsetzung.) Schluss.

4. Die äusseren Hülfsmittel des Glaubens; der Kultus, die Sakramente, das Wort Gottes, die Kirche.

Konnte das Endliche, worin sich ein Höheres offenbart, selbst in der Person und Geschichte Christi nicht die Bedeutung für Zwingli gewinnen, dass er es mit dem Göttlichen, dessen Träger es ist, irgendwie vermischt, oder als Mitursache der Heilswirkungen, die von jenem ausgehen, betrachtet hätte, so musste es ihm noch weniger möglich sein, eine solche Bedeutung dem Aeusseren zuzugestehen, das der Kirche, als ein Hülfsmittel für den Glauben von ihrem Stifter und seinen Schülern überliefert, am Allerwenigsten aber dem, was ohne einen Auftrag Christi erst von der Kirche selbst für diesen Zweck aufgestellt ist. Gott ist es ja allein, auf den wir unser Vertrauen setzen dürfen, eine Gottlosigkeit, ein Aberglaube, eine Abgötterei ist es, sich auf etwas Anderes, als Gott, zu verlassen, dem Geschöpf die Ehre zu geben, die allein dem Schöpfer gebührt [1]). „Der Geist ist aus Gott, der

1) Wie diess Zwingli unzähligemale ausführt. Z. B. Erstes Zür. Rel.gespr. Th. 50. 51.: nur Gott erlässt die Sünden; »Welcher sölichs der creatur zugibt, zücht gott sin eer ab, und gibt sy dem, der nit gott; ist ein ware abgötterey; vgl. die Ausl. dieses Art. I, 392. Ausl. der Schlussr. I, 270 m. 301 m.: Denn das ist gewiss, dass welcher sich keert zu der creatur, dass der ein abgötter ist. Der Hirt I, 664 m.: Alle, so anderswo hand gleert

Digitized by Google

ihm allein die Ehre gibt; nicht aus Gott ist jeder, welcher der Kreatur zutheilt, was allein Gott zukommt". Diess ist nach Zwingli die Norm, nach der sich alle Streitfragen in Glaubenssachen entscheiden lassen [1]). Der Glaube ist Gottvertrauen und sonst nichts; wer den wahren Glauben hat, der weiss, dass nichts Aeusseres auf seine Seligkeit Einfluss hat [2]). Der Geist ist es, der die Gnade mittheilt, und er bedarf dazu keines Führers und keines Trägers, denn er selbst ist die Kraft, die Alles trägt, wie sollte uns da ein sinnliches Ding den Geist zubringen? Der Geist wirkt unmittelbar und unsichtbar, ist auch etwas Sinnliches mit seiner Wirkung verknüpft, so kann doch diese in keiner Beziehung durch das Sinnliche bedingt oder bewirkt sein [3]). Von diesem Standpunkt aus musste Zwingli nicht blos der Aeusserlichkeit des

---

zuflucht haben weder zu dem einigen waren gott, als die so zu den creaturen gewendt, habend zu fremden götten geführt. An Val. Compar II, a, 23 u. V. R. 179 m.: *Falsa religio s. pietas est, ubi alio fiditur, quam Deo. Qui ergo quacunque tandem creatura fidunt, vere pii non sunt.* Fid. expos. IV, 45 m.: *Solum ergo aeternum infinitum increatumque bonum verum est fidei fundamentum. Concidit hic omnis fiducia, qua vel creaturis sanctissimis vel sacramentis religiosissimis nituntur quidam. Deum enim esse oportet, quo infallibiliter fidendum sit. At vero si creatura fidendum est, jam creaturam oportet esse creatorem.* Provid. 118 m., mit Beziehung auf die Abendmahlsfrage: *nefas est nos tam stupidos esse, ut quod solius Dei est, rei sensibili tribuamus, et vertamus tum creatorem in creaturam, tum creaturam in creatorem.*

1) Adv. Ems. III, 132 m.

2) Fründl. Vergl. II, b, 11 m.: der gloub oder die salbung empfindt in jr selbs, dass uns gott mit sinem geist inwendig sicheret; und dass alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung.

3) Fid. rat. IV, 10 v.: *Gratia ut a spiritu divino fit aut datur ... ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium: ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri debeat: neque id unquam legimus in scripturis s., quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent spiritum; sed si sensibilia lata sunt cum spiritu: jam spiritus fuit, qui tulit, non sensibilia .... Breviter, spiritus ubi vult spirat .. sic est omnis qui nascitur ex spiritu, h. e. invisibiliter et insensibiliter illustratur ac trahitur.*

Digitized by Google

katholischen Kultus und der Versinnlichung des Göttlichen in demselben weit schärfer entgegentreten, sondern auch in den allgemein anerkannten Heilsmitteln der christlichen Kirche das Aeussere vom Innern bestimmter scheiden, als Luther. Auch dieser erwartet das Heil von nichts Aeusserem, auch er will so gut, wie Zwingli, allein auf die Gnade Gottes sein Vertrauen setzen; aber sein stärkeres gemüthliches Bedürfniss, sein lebhaftes Gefühl der menschlichen Schwäche, seine tiefere Beschäftigung mit den Fragen des inneren Lebens, gibt seiner Frömmigkeit jenen suchenden, ringenden Charakter, der es ihm nicht erlaubt, die äusseren Stützen der heilsbegierigen Seele geringzuachten; Zwingli's Vertrauen auf den Geist, der Alles allein wirke, erscheint ihm als eine tadelnswerthe Hinwegsetzung über die Mittel, an welche Gott die Wirkung des Geistes nun einmal gebunden habe, als ein falscher Spiritualismus; er seinerseits verwirft zwar das Aeussere und die Behandlung des Aeusseren, wodurch das unbedingte Vertrauen auf das Verdienst Christi beeinträchtigt würde, sofern dagegen ein Aeusseres zu Christus hinführt, sofern es ein Mittel zur Erzeugung des Glaubens ist, hat es einen unbedingten Werth für ihn, und er weiss den Besitz der Heilsgüter nicht ebenso unabhängig von demselben, wie Zwingli, der in der Unmittelbarkeit seines religiösen Lebens nichts Aeusseres als eigentliches und unentbehrliches Vehikel des Geistes gelten lässt. Es war insofern nicht ohne Grund in der Sache, wenn der geschärftere Widerspruch gegen Creaturvergötterung der reformirten, gegen Werkgerechtigkeit der lutherischen Kirche zugeschrieben, wenn jener vorzugsweise ein antipaganischer, dieser ein antijudaistischer Charakter beigelegt wurde [1]). Dort ist der Glaube eine so unmittelbare und ausschliessliche Beziehung auf Gott, dass man jede Beziehung des religiösen Bewusstseins auf ein Endliches nur als Unglauben, als eine Abirrung vom wahren Glaubensobjekt aufzufassen weiss, hier ist zwar dieselbe Einheit mit Gott, aber

1) Herzog in Tholuck's Litterar. Anz. 1840, Nr. 27, S. 211 f. Ders. Stud. und Krit. 1839, 800. 806. Schneckenburger, ebd. 1847, 953. Schweizer, Glaubensl. I, 22. 35 f. 40 ff.

Digitized by Google

der Mensch ist sich ihrer nicht als dieser unbedingten Thatsache, dieses unmittelbaren Gnadengeschenks bewusst, es ist vielmehr umgekehrt gerade die Frage nach dem rechten Weg zu ihr, die sein Hauptinteresse in Anspruch nimmt, und desshalb wird auch der Werth der äusseren Hülfsmittel, die sich dem Glauben darbieten, zunächst darnach bemessen, ob sie das Subjekt zu dem richtigen Weg der Glaubensgerechtigkeit, oder zu dem falschen der Werkgerechtigkeit hinführen. Nur darf man nicht übersehen, dass dieser Unterschied ein blos relativer ist, dass z. B. auch Luther den Ablass unter den Gesichtspunkt der Abgötterei stellt, und wider den Abgott in Halle geschrieben hat [1]), dass andererseits Zwingli in seinem Streit gegen das Papstthum die Werkgerechtigkeit keineswegs vergessen hat [2]). Noch weniger darf man glauben, mit der Unterscheidung einer antipaganischen und einer antijudaistischen Opposition gegen den Katholicismus sei der Gegensatz der zwei protestantischen Hauptkirchen auf seinen erschöpfenden Ausdruck und seinen letzten Grund zurückgeführt, denn viele der wesentlichsten Differenzen liessen sich nur sehr gezwungen unter jene Gesichtspunkte einordnen: die Erwählungslehre z. B., die nach dem obigen Kanon vorzugsweise antipaganisch sein müsste, erschien den Lutheranern als heidnischer Fatalismus [3]), die Urtheile der Reformirten über die Seligkeit der Nichtchristen erinnern weit weniger an den jü-

1) Wie Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 320, treffend erinnert.

2) So stellt er namentlich in der Hauptstelle über die Heiligen, Ausl. des 20. Art. I, 268—301 durchweg beide Vorwürfe, der Abgötterei und der Werkgerechtigkeit, neben einander; ebenso in der Schrift: »der Hirt« I, 657, wenn es von den Geistlichen der päpstlichen Parthei heisst: »welche die päpstlichen kilchen beschirmend; ja was dieselb setze, das ganze nebend dem wort gottes wol hin, welches doch ein schandliche abgötterey ist: denn wie kann die creatur nebend den schöpfer gesetzt werden? welche das lyden Christi vernütend, so sy sprechend: der Mensch muss und mög durch seine werk selig werden«. (Weiteres über die Werke im nächsten Abschnitt.)

3) Zwingli freilich meint umgekehrt, wir haben die menschliche Weisheit von dem freien Willen von den Heiden gesogen. Ausl. der Schlussr. I, 276 o.

Digitized by Google

dischen Standpunkt, als die engherzigere Ansicht der Lutheraner, in der Christologie handelt es sich nicht um heidnisch oder jüdisch, mögen auch diese Prädikate im Partheistreit gebraucht werden, sondern um die nähere Bestimmung des gemeinsamen christlichen Dogma's, ebenso in den Vorstellungen von der heil. Schrift, wäre dem aber auch nicht so, so müsste doch jedenfalls erst erklärt werden, was die beiden Partheien zu ihrem verschiedenen Verhalten gegen den Katholicismus bewogen hat, und so würde man schliesslich doch wieder dahin kommen, ihre Ansicht über das Aeussere in der Religion aus einer tiefer liegenden Bestimmtheit des beiderseitigen religiösen Bewusstseins herzuleiten.

Indem wir nun nach diesen Bemerkungen Zwingli's Ansichten über die äusseren Heilsmittel im Besonderen darzustellen versuchen, lassen wir seine Eigenthümlichkeit zunächst schon in der gemeinsam protestantischen Opposition gegen katholische Gebräuche und Kultusgegenstände sich entwickeln; wir verfolgen sie weiter zu ihrem entschiedensten Ausdruck in den Behauptungen über die Sakramente; wir sehen sofort, wie auch die Auffassung und Behandlung der heil. Schrift von ihr berührt wird; wir fassen endlich diese ganze Seite seines Systems in der Lehre von der Kirche zusammen.

A. Die Bestreitung des katholischen Kultus, der Heiligenverehrung und der Bilder.

Wenn unter den Missbräuchen, welchen die protestantische Kirchenverbesserung galt, die Abirrung des Kultus auf das Endliche und Aeusserliche eine der ersten Stellen einnahm, so musste sich Zwingli, nach allem Bisherigen, durch seine ganze Eigenthümlichkeit zu ihrer entschiedensten Bekämpfung getrieben finden. So sehen wir ihn denn namentlich in den ersten Jahren seiner reformatorischen Thätigkeit, wie diess die Lage der Dinge mit sich brachte, vielfach gegen die Heiligen- und Bilderverehrung, gegen die unnützen Feiertage, gegen die Wallfahrten, die Fastengesetze und andere Auswüchse einer äusserlich gewordenen Frömmigkeit auftreten. Sehr nachdrücklich bestreitet er besonders die Anrufung der Heiligen. Die Ehre die ihnen gebührt, will er

Digitized by Google

ihnen nicht nehmen, und den Glauben an sie nicht allzustürmisch angreifen [1]); Vorzüge, die sie nicht zum Gegenstand einer abergläubischen Verehrung machen, lässt er ihnen bereitwillig; er betont es z. B. nachtheiligen Gerüchten gegenüber nicht ohne Absicht, dass er die fortwährende Jungfrauschaft der Maria auch nach ihrer Ehe zugebe, und selbst den Namen der Gottesgebärerin lässt er ihr, so wenig er auch strenggenommen zu seiner nestorianischen Christologie passte [2]). Sofern dagegen der Schutz und die Fürbitte der verstorbenen Frommen angerufen wird, gibt es keinen entschiedeneren Gegner ihrer Verehrung. Er zeigt, dass man dadurch der Ehre Gottes zu nahe trete, dass man abgöttischer Weise auf das Geschöpf statt des Schöpfers sein Vertrauen setze; er bekämpft die Lehre von einem Verdienst und Ueberverdienst der Heiligen, als eine Verkleinerung des Verdienstes Christi und ein Verkennen der menschlichen Abhängigkeit und Sündhaftigkeit; er widerlegt die Schriftstellen, welche die Gegner für sich anführen; er erinnert an den Missbrauch und Betrug, zu welchem der Klerus die Heiligenverehrung benützt hat [3]). Da er aber hiemit nur die allgemein protestantische Ueberzeugung vorträgt, so können wir bei diesem Gegenstand nicht länger verweilen.

Gebührt den Heiligen keine Verehrung, so gebührt sie auch nicht den Bildern, seien es nun Bilder Christi, oder Bilder der Heiligen. Auch hierüber konnte auf protestantischem Standpunkt kein Streit sein [4]), dagegen waren die schweize-

1) Sein Verfahren in dieser Beziehung schildert er selbst Ausl. der Schlussr. I, 268 f. und zw. Zür. Rel.gespr. I, 485.

2) Predigt v. Maria I, 87 ff. Erste Berner Pred. II, a, 211 m. VR. 188 m. 189 m. Apol. compl. Jes. V, 616 unt. über Luthers Bekenntn. II, b, 216 m.

3) Die Hauptstellen hierüber sind: die ausführliche Auslegung des 20sten Art. I, 268 ff, VR. 280 ff. 312 m. adv. Ems. III, 135 ff. Sonst begnügt sich Zwingli in der Regel, die Heiligenverehrung als Verletzung des ersten Gebots zu verwerfen, z. B. in Ex. V, 271 m.

4) Zwingli spricht sich darüber oft aus; so namentlich christl. Einl. I, 559 ff. an Val. Compar II, a, 20 ff. VR. 318 ff.

Digitized by Google

rischen Theologen, wie bekannt, mit den deutschen darüber nicht einig, ob überhaupt Bilder in den Kirchen zu dulden seien, oder nicht, und mit der Verneinung dieser Fragen hängt auch die reformirte Eintheilung des Dekalogs zusammen: das Bilderverbot sollte wegen seiner Wichtigkeit als besonderes Hauptgebot aufgeführt sein. Nur darf man den Grund dieser grösseren Strenge gegen die Bilder nicht blos in dem Verhältniss der reformirten Theologen zur Schrift suchen. Zwingli sieht allerdings nicht allein die Verehrung der Bilder, sondern auch ihre Aufstellung in den Kirchen durch bestimmte Schriftstellen verboten, und es ist natürlich, dass er diesen Grund in der Erörterung der Streitfrage nachdrücklich geltend macht [1]); da aber die betreffenden Schriftstellen nicht so unzweifelhaft lauten, um nicht Andern eine abweichende Auffassung möglich zu machen, da namentlich im N. Testament nur vor heidnischen Götterbildern (εἴδωλα) gewarnt wird [2]), so muss Zwingli zu seiner Erklärung jener Schriftstellen doch noch besondere Gründe gehabt haben. Man könnte in dieser Beziehung auf die grössere Werthschätzung des alttestamentlichen Gesetzes verweisen, die ihm und seiner Kirche eigen ist, wenn nicht vielmehr diese selbst erst aus der grösseren Annäherung ihres religiösen Standpunkts an den alttestamentlichen, und so neben Anderem auch aus der gemeinsamen Abneigung gegen die sinnliche Darstellung des Göttlichen zu erklären wäre; denn sonst hinderte nichts, das Bilderverbot ebensogut, wie andere Theile des mosaischen Gesetzes, in christlichem Geiste zu modificiren. Auch damit ist die Sache nicht erklärt, wenn bemerkt wird, Luther habe die Bilder geduldet, nach dem Grundsatz: was die Schrift nicht verboten hat, das ist erlaubt, Zwingli habe sie verworfen, nach dem entgegengesetzten: was die Schrift nicht er-

1) M. s. VR. 320. christl. Einl. I, 559 f. Zweit. Zür. Rel.gespr. I, 485. über Luthers Bekenntn. II, b, 219 o.

2) Zwingli freilich a. a. O. übersetzt εἴδωλον schlechtweg mit »Bild«, und mit »Götze« nur sofern dieses in der allgemeineren Bedeutung eines Bilds gebraucht wird.

Digitized by Google

laubt, ist verboten [1]). Denn dieser Gegensatz in der Fassung des Schriftprincips fand zwischen den beiden Reformatoren gar nicht statt [2]); auch Zwingli erklärt ausdrücklich, Alles was Gott nicht verboten habe, sei recht [3]), nur das will er nicht zugeben, dass etwas zum Glaubensartikel gemacht oder für nothwendig zur Seligkeit erklärt werde, was nicht in der Schrift steht [4]), das ist aber nicht eine Beschränkung, sondern eine Anwendung seines allgemeinen Grundsatzes. So bekämpft er auch die Bilder nicht damit, dass sie nicht ausdrücklich erlaubt, sondern damit, dass sie ausdrücklich verboten seien. Seine Ansicht von der Schrift kann daher seine Abweichung von Luther in dieser Beziehung nicht erklären. Eher liesse sich sagen, er habe die Folgen, welche aus der Aufstellung der Bilder in den Kirchen hervorgehen konnten, schärfer in's Auge gefasst, als Jener, um jeden Anlass zur Bilderverehrung mit der Wurzel abzuschneiden, habe er sie in den gottesdienstlichen Räumen gar nicht geduldet. Wirklich sagt er auch wiederholt, sofern mit dem Besitz von Bildern keine Gefahr ihrer Verehrung verknüpft sei, wolle er sie nicht antasten; gemalte Fenster z. B., Bilder, die keine Personen darstellen, Geschichtsdarstellungen im Privatbesitz lasse er sich gefallen; aber mit den Bildern Christi und der Heiligen in den Kirchen verhalte es sich anders, was an diesem Ort stehe, werde unmerklich zum Gegenstand der Verehrung, wolle man die päpstliche Abgötterei gründlich ausrotten, so müsse man ihre Veranlassungen abschneiden, wer keine Storchen auf dem Haus haben wolle, der müsse die Storchennester verbrennen, wer seine Tochter vor Unzucht bewahren wolle, der dürfe keine Buhlen zu ihr lassen, wer eine Ehebrecherin bessern wolle, müsse ihr ihren buhlerischen

1) Göbel, die relig. Eigenthümlichkeit der luther. und der reform. Kirche S. 64 ff. 124 ff.

2) Wie diess Schenkel, Wes. des Protest. I, 32 ff. gut nachweist.

3) M. s. den 28sten Artikel und seine Auslegung I, 325. V. Touf II, a, 281 o. 284 m.

4) Archet. III, 65 u. V. Touf a. a. O.

Digitized by Google

Schmuck nehmen [1]). Aber der letzte Grund seines Verfahrens ist doch wohl auch diess nicht. Denn wenn doch Luther seinerseits für die Duldung der Bilder, im Streit mit den Bilderstürmern, gleichfalls einen praktischen Grund, die Rücksicht auf glaubensschwache Mitchristen, geltend macht, so lässt sich die Frage nicht umgehen, woher es kommt, dass bei Zwingli die Rücksicht auf die Gefahr der Bilderverehrung, bei Luther die Furcht vor dem Aergerniss der Bilderzerstörung überwog? Der allgemeine Grundsatz des Erstern, man könne mit der Abschaffung von Missbräuchen nicht so lange warten, bis Niemand mehr dadurch geärgert werde [2]), das Reich Christi sei nicht in dem Sinn ein innerliches, dass sich eine christliche Obrigkeit bedenken müsste, in Sachen der Gottesverehrung von ihrer Gewalt Gebrauch zu machen [3]), dieser allgemeine Grundsatz würde zwar eine entschiedenere Durchführung des Bilderverbots auf reformirter Seite erklären, aber nicht die Differenz der Ansichten über die Zulässigkeit der Bilder. Zwingli selbst sagt [4]), sein Grundsatz beziehe sich nur auf solche Dinge, die nicht zu den gleichgültigen gezählt werden können, bei solchen war aber auch Luther keineswegs so nachgiebig, dass er die Meinungen der Menschen übertrieben berücksichtigt hätte, während andererseits auch Zwingli bei jeder Gelegenheit zu jener Vorsicht in Abschaffung von Missbräuchen ermahnt, die er selbst beobachtet hatte [5]). Wenn daher der Eine auf das Aergerniss eines durchgeführten Bilderverbots Rücksicht nahm, der Andere nicht, so rührt diess daher, dass Jener über die Bedeutung und Wirkung der Bilder eine andere Ansicht hatte, als Dieser, dass der Eine dieselben für etwas Erlaubtes, ja Nütz-

1) Christl. Einl. I, 561 m. an Val. Compar II, a, 26. 31 u. 42 m. über Luthers Bekenntn. II, b. 219 m. VR. 32 f epist. VIII, 29 m.
2) Zw. Zür. Rel.gespr. I, 486. epist. VIII, 181 m. vgl. von Freiheit der Speisen I, 20 ff.
3) Schreiben an Blarer W. VIII, 174 — 184.
4) A. a. O. S. 180 o. von Freiheit der Speisen I, 23.
5) Z. B. VR. 311 ff. Von den Bildern I, 579 f. Ausl. der Schlussr. I, 415 ff. von Freiheit der Speisen I, 15 f.

Digitized by Google

liches ansah, der Andere für etwas schlechthin Verwerfliches [1]). Worauf diess aber beruht, das sagt uns Zwingli, wenn er die Einwendung der Katholiken und Lutheraner, die Bilder dienen zur Belehrung und zum Beispiel, mit der Bemerkung zurückweist [2]): nur das Wort sei uns zur Belehrung über göttliche Dinge gegeben, nicht die Bilder; diese zeigen uns nur die Gliedmassen und Gebärden der Geschichte, deren Kenntniss keine Stecknadelspitze werth sei, das was wir zu wissen nöthig haben, der Glaube und das Vertrauen, lasse sich nicht von den Wänden lernen, sondern allein aus dem Wort durch Gottes Zug und Erleuchtung, unser Vorbild sei nur der Unsichtbare, den man in keinem Bild darstellen kann; wer zur Stärkung seines Glaubens Bilder begehre, der beweise damit nur, dass die Liebe zu Gott in ihm erkaltet sei, wo diese sei, brauche man keine Bilder, wo sie nicht sei, könne sie nur der Geist Gottes entzünden, nicht die eitle und flüchtige Regung, die von den Bildern bewirkt werde. Diese Aeusserungen lassen uns den lezten Grund von Zwingli's Strenge deutlich erkennen. Er liegt in seiner Gesammtansicht über den Werth und die Bedeutung der äusseren, geschichtlichen Erscheinung. Das, worauf es ankommt, ist nur die Wirkung Gottes im Endlichen, und das Vertrauen des Menschen auf diese Wirkung, aber jene lässt sich so wenig äusserlich darstellen, wie dieses. Die Bilder sind daher in religiöser Beziehung nicht allein werthlos, sondern auch positiv schädlich, denn sie ziehen unsern Sinn von dem eigentlichen und alleinigen Glaubensgegenstand ab, um ihn statt dessen auf das Aeusserliche zu lenken. Nur wo sie gar keine religiöse Bedeutung haben, sind sie zu dulden, sobald sie eine solche ansprechen, zu entfernen, denn ihre Wirkung wird dem wahren Glauben, auch wenn sie nicht zur wirklichen Bilderverehrung führt, doch immer in den Weg treten.

---

1) Vgl. Zwingli im zweiten Züricher Religionsgespräch (I, 485 m.): »Hierum, so sind die bild nit zu dulden: denn alles, das gott verboten hat, das ist nit ein mittelding«.

2) Christl. Einl. I, 561. an Compar II, a, 41. VR. 319 f.

Digitized by Google

Diesen Standpunkt erkennen wir namentlich auch in den Aeusserungen des Reformators über Christusbilder und Crucifixe. Er verwirft diese, sofern sie irgend zum Gegenstand der Verehrung gemacht werden, desshalb, weil nur die Menschheit Christi bildlich dargestellt werden könne, nicht die Gottheit, und nur seine Gottheit uns erlöst habe, nicht seine Menschheit [1]). Das Bilderverbot erscheint hier als eine einfache Konsequenz der Zwingli'schen Christologie, da es aber von anderen Bildern ebensosehr gilt, so haben wir es vielmehr zugleich mit dieser aus dem ganzen Verhältniss zu erklären, in welches das Innere und das Aeussere der Religion von ihm gestellt wird.

Das gleiche Urtheil, wie über die Bilder, fällt Zwingli über alles gottesdienstliche Gepränge und Ceremonienwesen. Wozu, fragt er, dieser Wust von äusseren Gebräuchen, von dem Gott bezeugt, dass man ihn damit vergeblich ehre? was sollen die Schlacken unter dem reinen Silber des Evangeliums [2])? Diese Dinge sind nicht Adiaphora, wie man meint, sie sind schlechthin böse. Christus schilt die Heuchelei der Pharisäer, die ihre Frömmigkeit durch ihre Kleidung kenntlich machen wollten; was anders sind aber die geistlichen Kleider, die Kutten, Kreuze und Platten? Was sollen die Messgewänder und Altäre sammt den endlosen Gesängen bezahlter Lohndiener und liederlicher Mönche? Sieht denn Gott auf die Kleider und nicht auf das Herz? Braucht er diese Mummerei, um die Andacht zu erkennen? Oder wird diese andererseits in solchem Getöse besser gedeihen, als in der Stille? So lange diese Dinge nicht beseitigt werden, hat der Papst immer noch einen Posten in der evangelischen Kirche; will man seine Gaukeltische (die Altäre) nicht abschaffen, so ist das, als hätten die Israëliten ihre Götzenaltäre stehen lassen. Gehe man daher ohne Zögern an's Werk, und fege man den ganzen Koth aus, was wider den Herrn aufgerichtet ist, soll nicht geschont werden [3]). Unter denselben Ge-

1) An Compar II, 1, 37 ff. VR. 319 u.

2) Archet. III, 38 m.

3) Ausl. der Schlussr. I, 318 ff. 373 m. über Luthers Bekenntn. II,

Digitized by Google

sichtspunkt fällt die Menge von Feiertagen und der Aberglaube an heilige Orte. „Zeit und Statt ist dem Christenmenschen unterworfen, nicht der Mensch ihnen. Wer Zeit und Statt anbindet, beraubt die Christen ihrer Freiheit“ [1]). Es wäre daher viel besser, an der Mehrzahl der Feiertage zu arbeiten, das Müssiggehen und die Lustbarkeit ist kein Gottesdienst. Selbst Sonntags möchte man füglich nothwendige Arbeiten verrichten. Meint man vollends die Gnade Gottes an gewisse Orte zu binden, so ist das närrisch und widerchristlich, eine Nahrung der Laster und der geistlichen Habsucht. Wie sehr die Einrichtungen der reformirten Kirche, namentlich in ihrer ersten, freieren Zeit, diesen Grundsätzen entsprachen, ist bekannt [2]).

B. Die Sakramente.

1. Von den Sakramenten im Allgemeinen.

Erscheint Zwingli's Abweichung von Luther schon bei den bisher besprochenen Punkten nicht so ganz unbedeutend, so erweitert sich dieselbe zum ausgesprochenen, für jene Zeit unüberwindlichen Gegensatz, wenn wir seine Ansichten über diejenigen äusseren Gebräuche in's Auge fassen, denen auch noch Luther die allerwesentlichste Bedeutung für den Glauben und das Seelenheil beilegte, über die Sakramente. Was in dieser Beziehung von einer folgerichtigen Entwicklung seiner Grundsätze gefordert ist, hat Zwingli selbst mit vollkommener Klarheit ausgesprochen. Nur Gott ist der Gegenstand unsers Vertrauens, nur seine Gnade und Wahl der Grund unsers Heils, nur Christus das Unterpfand unserer Seligkeit: wie könnten wir da auf etwas Sinnliches und Geschaffenes unser Vertrauen setzen, wie unsere Seligkeit an die Sakramente ge-

---

b, 219. an Konr. Som epist. VIII, 29. Vgl. VR. 287 ff. de oratione.

1) Der 25. Art. I, 316; ebdas. das Weitere.

2) So trugen z. B. in Zürich die Kirchendiener Anfangs selbst bei ihren geistlichen Verrichtungen nur die gewöhnliche bürgerliche Kleidung, und Bullinger betrat die Kanzel (wie die Herausgeber Zwingli's I, 320. aus den Miscell. Figur. I, 3, 39. anführen) im Pelzrock und mit dem Stilet im Gürtel.

Digitized by Google

knüpft glauben [1]). Mag auch die Schrift bisweilen dem Aeusserlichen, den Sakramenten und Symbolen beilegen, was nur von der Kraft Gottes herstammt: diess ist nur dieselbe uneigentliche Ausdrucksweise, wie wenn auch sonst die Werkzeuge statt dessen genannt werden, der sie in Bewegung setzt [2]). Diese Ansicht fordert aber der Glaube, dem auch über diesen Gegenstand die entscheidende Stimme zusteht, denn glauben heisst auf Gott allein vertrauen, und der Glaube wird nur vom Geist gespeist, nicht von leiblichen Dingen [3]); aber auch die Schrift bezeugt vielfach, dass an nichts Aeus-

1) Fid. expos. IV, 45 m.: *Constat et istud, ut quicquid est creatura, non possit hujus inconcussae ac indubitatae virtutis, quae fides est, objectum ac fundamentum esse .... Concidit hic omnis fiducia, qua vel creaturis sanctissimis vel sacramentis religiosissimis imprudenter nituntur quidam.* Pecc. orig. III, 658 o.: *ex electione est beatitudo et gratia, similiter abjectio, non ex signorum sive sacramentorum initiatione.* epist. VII, 364 o.: *non ergo per sacramenta, non per aliud pretium itur ad patrem, quam per Christum.* Ebd. 365 m.: *hinc salutem hominis pendere, si sola Dei gratia per Christum nitatur ... sola gratia Dei nos justificari, non sacramentis.* VR. 247 u : *inconcusse credo unam ac solam esse in coelum viam, Dei filium firmiter credo salutis nostrae infallibile pignus esse, eoque sic fido, ut nullis hujus mundi elementis, h. e. rebus sensibilibus, quicquam ad salutem indipiscendam tribuam.*

2) Provid. 117 o.

3) Zwingli selbst erklärt diess in der ersten Berner Predigt II, a, 215 m., wenn er hier sagt, er wolle in der Kürze die Ursachen anzeigen, durch die er zur Erkenntniss davon gekommen sei, dass Christus nicht leiblich und wesentlich im Nachtmahl genossen werde; »und erkenn erstlich, dass mich uf den verstand nieman eigentlicher gewisen hat, weder der gloub. Mag mir ein jeder vermessen [die Sache ansehen], wie er will. Aber endlich, nachdem ich befunden, als Joh. 6, 35. stat: welcher zu mir kummt, den wirt nit wyter hungern u. s. w. .. dass alle sicherheit der seel das einig uf gott vertruwen ist, hab ich kein lyblich ding mögen erfinden, das die seel spysen mög, sunder dass's allein der gütig gnädig geist thun muss«. M. vgl. Subsid. de euchar. III, 348 o. das Bekenntniss, der leibliche Genuss Christi im Abendmahl habe seinem religiösen Gefühl immer widerstanden, auch noch ehe er den Tropus in den Einsetzungsworten entdeckt hatte.

Digitized by Google

serem unser Heil hängt [1]). Für eine richtige Ansicht von den Sakramenten ist daher die erste Bedingung die scharfe Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache. Die *res sacramenti* ist dasjenige, was durch die sakramentliche Handlung angezeigt wird, dass der Täufling Mitglied der Kirche ist, dass der Abendmahlsgenosse Gott für die Erlösung dankbar ist; das Zeichen *(signum s. sacramentum)* ist die äussere Handlung, welche diess anzeigt. Ebendesshalb aber, weil sie ein Zeichen ist, ist sie nicht die Sache selbst; nur eine Redefigur ist es, wenn das Zeichen für die Sache gesetzt, und etwa gesagt wird, wir seien durch die Taufe wiedergeboren, oder gerettet [2]). Diese Sätze sind eine so unmittelbare Folge des reformirten Princips, dass gar nicht daran gedacht werden kann, die Ansicht, welche sie ausdrücken, in der oberflächlichen Weise einer jetzt verschollenen Geschichtsbehandlung, nur aus der Auffassung einzelner neutestamentlicher Stellen, oder aus ähnlichen äusserlichen Gründen zu erklären.

Von diesem Standpunkt aus muss nun Zwingli natürlich nicht blos der katholischen, sondern auch der lutherischen Vorstellung von den Sakramenten widersprechen. Die Sakramente, meint man, befreien das Gewissen von seiner Schuld. Aber wie könnten sie diess? fragt Zwingli. Was sollen diese leiblichen Dinge dem Geist zubringen? Gott allein kennt und durchdringt das Gewissen, er allein kann es reinigen (VR. 229 u.). Die Sakramente sind nicht blos nicht die bewirkende Ursache, sondern nicht einmal die Vehikel der Gnade, denn die Gnade betrifft nur den Geist und wird nur vom Geist gegeben, der keines Trägers bedarf, sondern selbst Alles trägt [3]). Auch das Wort, das bei der sacramentlichen Handlung gesprochen wird, kann die Gnade nur bedeuten, was

1) Wir kommen hierauf noch später.

2) Ad Germ. princ. IV, 30 f.

3) Fid. rat. IV, 9 u.: *scio omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent.* Das Weitere wurde schon früher, am Anfang dieses Abschnitts, angeführt.

Digitized by Google

sie bringt, ist allein die Kraft Gottes [1]). Wir müssen ja auch wirklich Alles, was die Sakramente nach jener Ansicht erst bewirken sollen, für ihre Wirkung schon voraussetzen. Denn das Sakrament wird nur dem gespendet, der als Mitglied der Kirche zu betrachten ist, sei es nun in Folge seines Glaubens, oder wie bei der Kindertaufe, blos in Folge der göttlichen Verheissung. Ein solcher ist aber schon im Besitz der Gnade; es kann also nicht erst das Sakrament sein, dem er diesen Besitz zu verdanken hat [2]). Aber auch das kann Zwingli nicht zugeben, dass die Sakramente den Glauben wenigstens befestigen und vermehren, indem sie den Glaubigen des Vorgangs in seinem Innern versichern. Was geschieht denn während der Wassertaufe im Menschen, das ihm ohne die Begiessung mit Wasser unbekannt bliebe? Nur wer nicht weiss, was der Glaube ist, und wie er entsteht, kann jene Behauptung aufstellen. Der Glaube ist eine Wirklichkeit *(res)*, nicht ein blosses Wissen oder Meinen. Wer ihn hat, der empfindet ihn ebendamit in seinem Herzen, denn er entsteht, wenn der Mensch an sich selbst verzweifelt, und er vollendet sich in dem unbedingten Vertrauen auf die göttliche Gnade; wer aber, der dieses Vertrauen hat, sollte nicht wissen, dass er es hat? und was könnte es zu seinem innern Wohlgefühl beitragen, wenn man auch den ganzen Jordan über ihn gösse und hundert Formeln dabei spräche? Nur der Unglaubige hofft von diesen äusseren Mitteln das Heil, und meint es wohl auch zu empfinden, wen der heil. Geist zu einem neuen Menschen gemacht hat, der bedarf ihrer nicht, um sich dieser Veränderung bewusst zu werden [3]).

---

1) In Matth. VI, a, 328 o.

2) Provid. 119 u. vgl. ad Germ. princ. IV, 32 m. 33 m. 35 u. fid. rat. IV, 10 m.

3) VR. 230 f. vgl. v. Touf II, a, 244 m.: Also ist der touf im N. T. ein pflichtig zeichen, nit dass es den, der sich toufen lasst, grecht mache oder sinen glouben feste; denn es nit möglich ist, dass ein usserlich ding den glouben festen mög; denn der gloub kommt nit von usserlichen dingen sunder allein von dem ziehenden Gott ... Derglychen red ouch von dem nachtmal Christi,

Digitized by Google

Haben aber die Sakramente nicht die Wirkung, die Gnade zu gewähren, sind sie ebensowenig im Stande, den Glauben zu erzeugen, oder dem Glaubigen selbst zu bestätigen, so bleibt nur übrig, die sakramentlichen Handlungen als Aeusserungen und Uebungen, und die sakramentlichen Zeichen als Symbole des schon vorhandenen Glaubens zu betrachten [1]). Schon der Name des Sakraments, dessen Missverstand so viel Schaden angerichtet hat, dass Zwingli den Wunsch ausspricht, er möchte den Deutschen nie zu Ohren gekommen sein [2]), bezeichnet, richtig verstanden, nur eine Einweihung oder Verpfändung, ein Eides-, Bundes- oder Pflichtzeichen [3]). Nichts Anderes sind aber auch die Sakramente. Das Sakrament ist, als menschliche Handlung betrachtet, eine Pflichterfüllung, als göttliche Anordnung betrachtet, eine Aufforderung zu dieser Pflichterfüllung, ein Erinnerungs- oder Pflichtzeichen. Die Pflicht aber, der durch die sakramentliche Handlung genügt wird, ist die Pflicht des Bekenntnisses, der Glaubensbewährung oder Dankesbezeugung. Die Sakramente sind ihrem eigentlichen Wesen nach religiöse Bekenntnissakte, Zeichen des Glaubens und der im Glauben übernommenen Verpflichtung [4]), und in Folge dessen auch eine Ermahnung zur Pflicht-

in Exod. V, 244 u.: *hic sole clarius videmus, quid prosint signa, ut vocant, sacramentalia: non enim fidem interiorem .. confirmant, sed sensus exteriores admonent ac solantur.* Aehnlich in Rom. VI, b, 90 o.

1) Fid. rat. IV, 10 s. u. in hist. res. VI, b, 55 u.: *Fides quidem, quae soli Deo nititur, corporalibus rebus uti potest, sed non ut iis rebus salus alligetur et per illa exhibeatur, sed ut fides ac caritas exerceatur.*

2) VR. 228 o. 231 u. Ausl. der Schlussr. I, 238 u. 242 o. 256 o. Doch erklärt Zwingli schliesslich den Namen für etwas Gleichgültiges, das man sich um des Friedens willen gefallen lassen könne: VR. 231 u. Subsid. de euchar. III, 354 m. ad Germ. princ. IV, 30.

3) V. Touf II, a, 238 unt. f. VR. 229 m. Subsid. de euch. a. a. O.

4) VR. 229 m.: *Sacramentum ergo quum aliud porro nequeat esse, quam initiatio aut publica consignatio, vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam.* 231 o.: *Sunt ergo sacramenta signa vel cærimoniæ .. quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum*

Digitized by Google

erfüllung [1]), und ein Mittel zur Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft [2]): die Taufe wird von Zwingli dem eidgenössischen Feldzeichen, das Abendmahl der eidgenössischen Bundeserneurung verglichen [3]). Diese Zeichen haben nun allerdings einen besonderen Werth, denn sie stellen uns die Gnadenwohlthaten, auf die sich unser Glaube bezieht, nicht blos innerlich, sondern zugleich auch in äusseren Bildern vor Augen, so dass selbst die Sinne, diese gefährlichsten Feinde des Glaubens, in seinen Dienst gezogen werden, sie sind überdiess von Christus selbst eingesetzt, und desshalb doppelt geeignet, Eindruck zu machen [4]). Die Sakramente lassen sich

---

aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. 239 o.: wie der Handschlag Zeichen eines Vertrags ist, *sic sunt cærimoniæ* (z. B. die Taufe) *exteriora signa, quae accipientem aliis probant ipsum ad novam vitam sese obligavisse* u. s. w. Pecc. orig. III, 643 u.: *Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium, at ipsa minime sunt spiritualia, nec quicquam spirituale in nobis perficiunt, sed sunt eorum, qui spirituales sunt, veluti tesseræ.* Fid ratio IV, 10 u.: da der heilsame Gebrauch des Sakraments den Glauben schon voraussetzt, so folgt, *sacramenta dari in testimonium publicum ejus gratiæ, quæ cuique privato prius adest.* V. Touf II, a, 239 m.: *Sacramenta* sind nüts anders, weder zeichen heiliger Dingen. Also ist der Touf ein zeichen, das in den herren J. Chr. verpflicht. Die widergedächtniss (Abendmahl) bedütet uns, dass Christus für uns den tod erlitten hab

1) S. vor. Anm. und V. Touf II, a, 244 m. in Gen. V, 73 o: die Bundeszeichen, wie Taufe und Abendmahl, *fidem interiorem nec adjuvant nec firmant .. sed admonent hominem officii, et sunt testimonia damnationis iis, qui non servant quæ per symbola significantur.* in Matth. VI, a, 373 m.

2) Fid. expos. IV, 58 o. VR. 231 o.

3) V. Touf 239 o. vgl. pecc. orig. 643 m. Gutachten im Ittinger Handel III, b, 356 o.

4) Ad Germ. princ. IV, 32. 35 u. in Luc. VI, a, 555 o. Provid. 117 u. Auf dasselbe kommen im Wesentlichen die sieben *virtutes sacramentorum* heraus, welche Zwingli, für seinen besonderen Zweck die Zahl möglichst vervielfältigend, in der fid. expos. IV, 56 f. aufzählt, und unter denen die eigentliche Bedeutung dieser Handlungen, *quod vice juriajurandi sunt*, erst die letzte Stelle einnimmt.

Digitized by Google

insofern auch als Zeichen der göttlichen Gnade betrachten [1]); nur steht diess nicht im Widerspruch damit, dass sie wesentlich Bekenntnissakte der Gläubigen sind; denn das Bekenntniss, welches wir in diesen Handlungen ablegen, bezieht sich eben auf unsern Glauben an die göttlichen Gnadenwohlthaten und Verheissungen, und auf unsere hieraus fliessenden Verpflichtungen, es ist daher dasselbe, ob das Sakrament eine Erinnerung an die göttlichen Wohlthaten, oder ein Pflichtzeichen, oder ein Bekenntnissakt genannt wird [2]). Ebensowenig widerspricht es der sonstigen Ansicht des Reformators, wenn gesagt wird [3]), diese Zeichen seien um unserer Schwachheit willen von Christus eingesetzt, und wenn sich Zwingli sogar den Ausdruck gefallen lässt, sie kommen unserem Glauben zu Hülfe [4]), denn wir haben diese Aeusserungen, wie er selbst erklärt, nicht in dem von ihm verworfenen Sinn zu verstehen, als ob die äusseren Zeichen als solche zur Befestigung des Glaubens etwas beitrügen, sondern was den Glauben stärkt, ist nur die thatsächliche Glaubensübung, und die sakramentlichen Handlungen verhalten sich in dieser Beziehung nicht anders, als andere fromme Thätigkeiten; sie haben zwar einen eigenthümlichen Vorzug, sofern durch das äussere Zeichen auch die Sinne in Uebereinstimmung mit dem frommen Gemüth bewegt werden, aber der Glaube und die Seligkeit des Erwählten ist nicht an sie gebunden, und wenn sie auch vielleicht dem Schwachgläubigen zu einiger Aufrichtung dienen mögen, für den gereiften Christen haben sie nicht die Bedeutung eines Stärkungsmittels, sondern nur die einer freien Glaubensübung [5]).

---

1) Z. B. Fid. rat. IV, 11 o.

2) M. vgl. hierüber namentlich die Stelle in hist. res. VI, b, 55 u.

3) A. a. O.

4) Fid. expos. IV, 57 o. vgl. v. Touf II, a, 238 u.: Christus hat uns zwei Cärimonien hinterlassen, „on Zwyfel, dass er unserer blödigkeit etwas nachgeb".

5) So schreibt Zwingli schon 1523, noch ehe er mit seiner Abendmahlslehre öffentlich hervorgetreten war, an seinen Lehrer Thomas Wyttenbach (epist. VII, 298 m.): *Fides quidem est, quae*

Digitized by Google

Bei dieser Ansicht hatte nun Zwingli, von der wesentlichen Einerleiheit der alt- und neutestamentlichen Offenba-

---

illic (bei der Taufe) *requiritur; quæ si tanta est, ut nullo certo temporis articulo opus habeat, vel loco, vel persona, vel aliqua alia re .. tinctione opus non habet; at si est paulo adhuc rusticior ac rudior, demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut jam sciat, se fide haud aliter intus absolutum, quam extra aquam* [-a]. So sei auch im Abendmahl Brod und Wein ohne das Vertrauen auf den Erlöser bedeutungslos. *Hunc cibum si qui in cordis penetralibus germana fide commanducaverit, ut nihil haereat, nihil dijudicet, aut ambigat, jam edit panem, et sanguinem haurit, ut rustica mens sensus quoque testimonio certior fiat et hilarior; quae quidem certitudo et hilaritas, quoad a sensu proficiscitur, imbecilla est et defiua, novaque semper instauratione opus habet. Si vero ab inconcussa mente, fidem suam amoenare potius quam firmare cupiente: crebra quidem instauratione non eget, deliciando tamen saturari non potest, sicque sequitur, ut imbecilli crebro debeant edere, si modo fidem firmari senserint, firmi ultro accurrant, spiritualiter deliciaturi.* Die Sakramente sind also nur für den Glaubensschwachen eine Stärkung, und diese Stärkung ist von blos vorübergehender Wirkung, der wahre Glaube kann ihrer zu seinem Entstehen und Bestehen entbehren. Durch diese Unterscheidung hebt sich der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass Zwingli eine Glaubensstärkung durch die Sakramente bald anerkennt, bald auf's Entschiedenste bekämpft, und seine Ansicht von diesen heiligen Handlungen erscheint mit sich selbst und mit seinem System vollkommen übereinstimmend. Um so weniger Grund hat Schenkel (W. d. Prot. I, 413. 415. 453.) zu der Behauptung, diese Ansicht stamme aus einer übertriebenen Angst vor dem *opus operatum* und der Kreaturvergötterung (auch die Christologie sollte ja, ebd. S. 326, einer ähnlichen „Angst" ihren Ursprung verdanken), und Zwingli selbst sei vor seinem Lebensende, nach den Aeusserungen Fid. expos. 56 f. zu schliessen, durch ihre Leerheit beunruhigt worden. An das Letztere kann Angesichts so vieler gleichzeitiger Erklärungen, welche den Sakramenten jede glaubenbewirkende Kraft absprechen, ohnedem nicht gedacht werden, Zwingli war aber auch überhaupt kein solcher Angstmann, wie man nach dieser Darstellung meinen müsste, sondern ein klarer Kopf, der den Muth seines Princips hatte, und vor auffallenden Folgerungen weniger zurückbebte, als die meisten unserer modernen Theologen, bei denen freilich nicht selten die Angst nach allen Seiten das dogmatische Haupt-

Digitized by Google

rung ohnedem überzeugt, keinen Grund, zwischen den heiligen Zeichen des alten und denen des neuen Bundes einen mehr als formellen Unterschied anzunehmen. Wenn er daher die Beschneidung der Taufe, das Passah dem Abendmahl gleichsetzt [1]), so ist diess ganz in der Ordnung.

Ueber die Zahl der Sakramente will Zwingli nicht viel streiten, sofern er auf diesen Namen überhaupt keinen Werth legt; ja er würde sich denselben noch für viel mehr, als die sieben katholischen Sakramente gefallen lassen; doch unterscheidet auch er, wie wir nicht anders erwarten konnten, die zwei von Christus eingesetzten heiligen Handlungen von allen anderen, und in genauerem Ausdruck will er nur jene Sakramente, diese blos Cärimonien genannt wissen [2]).

2. Von der Taufe.

Nach dem eben Erörterten versteht es sich von selbst, dass Zwingli in der äusseren Taufhandlung, oder der Wassertaufe, nichts Anderes sehen kann, als das Zeichen für einen inneren Vorgang, für die Geistestaufe, oder die innerliche Wirkung des heil. Geistes auf das Gemüth, und wenn nun die Geisteswirkung überhaupt an kein äusseres Zeichen oder Werkzeug geknüpft ist, so folgt weiter, dass nicht blos die Wassertaufe ohne die Geistestaufe ertheilt werden kann, wie diess allgemein anerkannt war, sondern auch umgekehrt diese ohne jene. Den exegetischen Beweis dieser Behauptung führt Zwingli durch das Beispiel der Ungetauften, die

---

motiv ist, deren Systemen man aber dafür auch die Verwirrung der Angst nur zu deutlich ansieht.

1) Wie er diess durchweg thut, z. B. VR. 261 m. in Exod. V, 242 o.: *eadem (h. e. ejusdem rei significantia) sunt sacramenta eademque fides Judaeorum et Christianorum.* Desshalb werden auch in den Verhandlungen mit den Wiedertäufern und Lutheranern die alttestamentlichen Bestimmungen über Beschneidung und Passah ganz unbedenklich auf Taufe und Abendmahl angewendet.

2) Ausl. der Schlussr. I, 239 o. 240 unt. f. VR. 231 o. ebd. unten gegen den sakramentlichen Charakter der Ehe. Ueber die angeblichen Sakramente der Firmung und Oelung s. Ausl. der Schlussr. S. 239 ff.

Digitized by Google

in der Schrift als glaubig bezeichnet werden, wie Joseph von Arimathia, Nikodemus und Gamaliel, wie Cornelius und die Seinigen, bei denen die Geistesmittheilung der Taufe vorangieng, wie vor Allem der Gekreuzigte, welchem trotz dem, dass er nicht getauft war [1]), das Paradies verheissen wird. Ihr innerer Grund liegt aber in der Unabhängigkeit der göttlichen Wirkungen von allem Aeusseren überhaupt. „Die innere Taufe des Geistes ist nichts Anderes, als das Lehren, das Gott in unserem Herzen thut, und das Ziehen, damit er unsere Herzen in Christum vertröstet und versichert. Diese Taufe mag Niemand geben, als Gott, es mag auch ohne sie Niemand selig werden, aber ohne die andere Taufe der äusseren Lehre und des Wassertauchens mag man wohl selig werden" [2]). Die Wassertaufe vermag nichts zu Abwaschung der Sünden, denn kein leibliches und äusserliches Ding reinigt das Gewissen; selbst das Wort [3]) heilt die Seele nicht auswendig gesprochen, sondern inwendig verstanden und geglaubt [4]). Die Wassertaufe ist daher nur als ein Einweihungs- oder Verpflichtungsakt zu betrachten; sie ist „ein pflichtig Zeichen", welches anzeigt, dass der Täufling sein Leben bessern und Christo nachfolgen wolle, „ein Anhab eines neuen Lebens, ein anheblich Zeichen, Cärimonie oder τελετά" [5]). Sofern sich nun diese Verpflichtung wesentlich auf das Verhältniss des Menschen zu Christus bezieht, enthält sie zugleich die Erinnerung an die Wohlthaten, die uns Christus erwiesen

---

1) V. Touf II, a, 242. über D. Balthasars [Balth. Hubmeiers] toufbüchlein II, a, 358 o.

2) V. Touf 243 m. Aehnlich Sacr. bapt. III, 576 u.

3) Von dessen Verbindung mit dem Wasser Luther die Kraft des Taufwassers herleiten wollte.

4) V. Touf 255 und 256. Wenn aber Schenkel W. d. Prot. I, 456. Zwingli S. 275 derselben Schrift die Behauptung, dass die Taufe einen bedeutenden Eindruck auf das Gemüth des Täuflings mache, „närrisches Altweibergeplärr" nennen lässt, so ist diess ungenau: diese Bezeichnung bezieht sich nur auf den wiederholten Taufakt der Wiedertäufer.

5) V. Touf 246 m. 253 o. VR. 232 u.

Digitized by Google

hat [1]), und es kann wohl auch gesagt werden, der Zweck der Taufe sei der, die Versöhnung des Getauften durch den Tod Christi und die Vergebung seiner Sünden zu bezeugen [2]); doch ist diese Bestimmung jedenfalls unvollständig, denn ihr Hauptzweck ist nach der sonstigen stehenden Lehrweise des Reformators, der praktische, den Menschen im Gedanken an die Vergebung seiner Sünden zum neuen Leben in Christus zu verpflichten. Dass nur dieses die Bedeutung der Taufe sein könne, dafür beruft sich Zwingli neben anderen Schriftstellen [3]) namentlich auf die Taufe des Johannes. Da Johannes auch Pharisäer und Sadducäer getauft hat, da er ferner seine Wassertaufe ausdrücklich von der Geistestaufe Christi unterscheidet, da die Johannistaufe auch geradezu als ein Verpflichtungsakt bezeichnet wird, so ist klar, dass sie nicht mehr war [4]). Nichts Anderes war aber auch die Taufe Christi und der Apostel, denn Christus selbst stellt den Jüngern Apg. 1, 5. die Geistestaufe erst als eine künftige in Aussicht, er selbst, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch seine Schüler, haben sich mit der von Johannes erhaltenen Taufe begnügt, und wirklich hatte ja auch der Täufer wesentlich dieselbe Lehre vorzutragen, wie Christus, wie sollte daher seine Taufe einen anderen Inhalt gehabt haben, als die Taufe Christi [5])? Wir können mithin der letztern, als äusserer Handlung, so wenig, wie der erstern, eine besondere Wirksamkeit zuschreiben: ***nihil efficiebat Joannis tinctio (loquimur autem hic de aquae bap-***

---

1) Fid. expos. IV, 46 u.: *tu baptismus significet, et Christum nos sanguine suo abluisse, et nos illum debere .. induere, h. e. ad ejus formulam vivere.*

2) In Rom. VI, b, 90 o.: *baptismi signum non recipitur in hoc ut fidem firmet, ut peccata expiet, sed ut testimonium sit, baptisato per Christi sanguinem abluta esse peccata, contigisseque ei remissionem peccatorum ex sola gratia, ex nullo opere aut merito.*

3) Wie Röm. 6, 3 ff., nach der Stelle v. Touf II, a, 253 o. die stärkste Belegstelle für die Auffassung der Taufe als eines Pflichtzeichens.

4) V. Touf 250 ff VR. 233.

5) V. Touf 252 u. 262 ff. 275 m. VR. 232. 234.

Digitized by Google

tismo, non de irrigatione interna, quae per spiritum sanctum fit), nihil efficit Christi tinctio (VR. 234 m.). Hält man dem aber entgegen, dass doch Johannes nicht auf die Dreieinigkeit getauft habe, so erwiedert Zwingli: diese Worte machen es nicht aus, in ihnen liege keine Kraft, und sie seien auch gar nicht als stehendes Formular vorgeschrieben, vielmehr haben die Apostel einfach auf den Namen Jesu getauft [1]), und berufen sich die Gegner auf den Vorgang des Apostels Paulus, der die Johannesjünger Apg. 19, 1 ff. noch einmal getauft habe, so hilft er sich, wie später die Socinianer [2]), mit der Behauptung, *βάπτισμα* bezeichne hier nicht die Wassertaufe, sondern die Lehre [3]). Mit ähnlichen Unterscheidungen werden überhaupt alle die Stellen beseitigt, die der Taufe eine Kraft und Nothwendigkeit beilegen, welche ihr Zwingli nicht zugestehen konnte. Das Wort: Taufe hat ihm zufolge in der Schrift eine vierfache Bedeutung: es bezeichnet die Wassertaufe, die Geistestaufe, die äusserliche Lehre, den seligmachenden innerlichen Glauben (wie 1 Petr. 3, 21.) [4]). Da nun überdiess auch die Geistestaufe noch eine doppelte sein soll, die innere der höheren Erleuchtung und die äussere der Sprachengabe (VR. 233), so konnte Zwingli allerdings kaum durch eine Stelle, die seiner Ansicht widersprochen hätte, in Verlegenheit gebracht werden.

Diese seine Lehre über die Taufe musste nun Zwingli gegenüber von den Wiedertäufern eine ungleich günstigere Stellung geben, als Luther. Indem Dieser dem Sakrament als solchem eine Wirkung beilegte, zugleich aber diese Wirkung an den Glauben des Empfangenden geknüpft sein liess, so verwickelte er sich mit der Kindertaufe in den Widerspruch, die sakramentliche Wirkung auch da zu behaupten,

---

1) V. Touf 249. 266 m.

2) M. s. hierüber Strauss, Glaubensl. II, 552. Fock, der Socianismus S. 585.

3) V. Touf 267 ff. VR. 236 m.

4) V. Touf 239 unt. ff., wo auch die nähere Nachweisung dieses angeblichen Sprachgebrauchs gegeben wird.

Digitized by Google

wo die subjektive Bedingung derselben noch fehlt, und er wusste sich aus diesem Widerspruch, neben andern Wendungen der Verlegenheit, schliesslich nur durch die abentheuerliche, nichtsdestoweniger aber von der lutherischen Orthodoxie mit Fug und Recht gutgeheissene Voraussetzung eines verborgenen Glaubens bei den unvernünftigen Kindern zu helfen. Zwingli bekennt zwar, dass die Gründe der Wiedertäufer auch ihn Anfangs stutzig gemacht haben [1]), und als eine Nachwirkung dieses Eindrucks werden wir es betrachten dürfen, wenn er noch in der Schrift von der Taufe (252 u.) den Gegnern die Frage entgegenhält, wer uns denn gesagt habe, wie Gott in den Kindern wohne, oder wann er seine Gaben in uns pflanze, im Mutterleib, jung oder alt? Jeremias sei im Mutterleib geheiligt, der Täufer habe in demselben Zeitpunkt seines Daseins unsern Erlöser freudiger anerkannt, als wir, wenn wir erwachsen sind, Perez und Sera, Jakob und Esau haben während der Geburt miteinander gestritten. Er hatte jedoch eine so bedenkliche Auskunft gar nicht nöthig, wie er sie denn auch später ausdrücklich zurücknahm [2]). Konnte man auch den Kindern einen sakramentlichen Bekenntnissakt unmöglich zuschreiben, wenn man sie nicht zugleich mit Glauben und Verstand ausstatten wollte, so war dagegen eine Verpflichtungs- und Einweihungsfeier auch da denkbar, wo der Verpflichtete selbst seine Verpflichtung noch nicht erkennt, und da nun die Sakramente überhaupt nach Zwingli, auch als Bekenntnissakte betrachtet, weniger auf den Einzelnen berechnet sind, als auf die Gemeinschaft, so hindert nichts, dass die Kirche ihre Ueberzeugung von der religiösen Bestimmung ihrer unmündigen Mitglieder durch eine feierliche Handlung ausspricht, noch ehe diese selbst davon wissen können. Mit dieser Bedeutung der Kindertaufe konnte sich aber Zwingli

1) A. a. O 245 o., wozu die Ausl. der Schlussr. I, 239 u. f. nebst den Aussagen der Wiedertäufer zu vergleichen ist, welche in der Ausgabe Zwingli's II, a, 245. aus Füssli's Beiträgen I, 252 f. angeführt sind.

2) Z. B. über D. Balth. Taufb. II, a, 368 u.

Digitized by Google

um so eher begnügen, je weniger er der Wassertaufe überhaupt eine Wirkung für den Glauben und die Seligkeit des Täuflings zuschreibt. Für ihn handelt es sich in dem Streit über die Kindertaufe nicht um eine Frage der Nothwendigkeit, sondern der Zweckmässigkeit: die Kindertaufe könnte unterbleiben, ohne das Heil der Kinder zu gefährden, sie kann aber auch ertheilt werden, ohne sich an dem Sakrament zu versündigen, wenn sich nur sonst Gründe dafür finden, denn die äussere Handlung als solche ist überhaupt gleichgültig, ein blosses Zeichen, das mit Freiheit gebraucht oder nicht gebraucht wird, je nachdem wir das Eine oder das Andere für zuträglicher erkannt haben. Was sollte uns auch hindern, fragt er, die Kinder durch die Taufe als Mitglieder des Gottesreichs zu bezeichnen? Wer kann denn behaupten, dass sie nicht zu demselben gehören? Das Reich Gottes umfasst die Gesammtheit der Erwählten; aber ob sie erwählt sind, wissen wir von den Erwachsenen so wenig, als von den Kindern, denn Keiner kann das von einem Andern, sondern Jeder nur von sich selbst wissen [1]). Oder wenn statt der Erwählung der Glaube gesetzt wird, so haben wir auch über den Glauben eines Andern kein sicheres Urtheil, und nicht einmal die Apostel haben es gehabt, sonst würden sie einen Ananias, oder Simon Magus nicht getauft haben. Ist doch selbst der Verräther Judas getauft worden, zum deutlichen Beweise dafür, dass es bei der Taufe nicht auf den Glauben ankommt, der uns unmöglich bekannt sein kann, sondern auf das Bekenntniss des Glaubens [2]). Sind denn die Erwählten nicht schon vor ihrer Geburt erwählt? gehören sie mithin nicht vom ersten Augenblick ihres Lebens zu der unsichtbaren Kirche der Erwählten, auch wenn sie den Glauben noch nicht haben? Und da wir nun von Niemand, und am Allerwenigsten von den Kindern, behaupten können, dass sie nicht erwählt seien, welches Recht haben wir, ihnen die Aufnahme in die sichtbare Kirche zu versagen [3])? Die Taufe ist allen

1) Sacr. bapt. III, 573 o. Provid. 127 o.
2) Fid. rat. IV, 9 m. Sacr. bapt. III, 575 m.
3) Sacr. bapt. III, 575 m. 576 u. Fid. rat. IV, 8 m. 9 m. mit der

Digitized by Google

denen zu ertheilen, welche sich zum christlichen Glauben bekennen, oder vermöge der göttlichen Verheissung zum Volk Gottes gehören [1]); zum Volk Gottes gehören aber die Kinder der Christen so gut, wie die Erwachsenen, ja noch gewisser als diese [2]); wofür Zwingli's stehender Beweis ist, dass im alten Bunde die Kinder beschnitten, und somit auch zum Volk Gottes gezählt wurden, die Kinder der Christen können aber denen der Juden doch unmöglich nachstehen [3]), es könne überhaupt das, was im alten Testament Gesetz war, im neuen nicht unrecht sein, denn beide haben wesentlich denselben Inhalt, und unterscheiden sich nur wie das Vorbild und seine Erfüllung [4]). Dass die Schrift die Kindertaufe nicht ausdrücklich befiehlt, darf uns nicht irre machen, denn einmal lautet der Taufbefehl ganz allgemein und auch den Kindern wird das Reich Gottes verheissen [5]); sodann ist anzunehmen, dass sich unter den Familien, welche von den Aposteln getauft wurden, auch Kinder befanden [6]); endlich muss bei solchen äusseren Dingen der Grundsatz gelten, der in Sachen der Lehre freilich ganz unzulässig wäre, dass Alles, was die Schrift nicht ausdrücklich verbietet, erlaubt sei [7]). *Und im* vorliegenden Fall haben wir wirklich die dringendsten Gründe, von dieser Erlaubniss Gebrauch zu machen, da es für die Kinder nichts weniger, als gleichgültig ist, ob sie der christlichen Kirche zugezählt sind, und ob ihnen dadurch eine christ-

---

Bemerkung, welche den Zusammenhang der Ansicht über die Kindertaufe mit der Erwählungslehre ganz richtig bezeichnet: *atque ista sunt fundamenta de baptizandis et ecclesiae commendandis infantibus, contra quae omnia Catabaptistarum tela et machinae nihil possunt.*

1) Fid. rat. IV, 9 u.

2) V. Touf II, a, 283 u. 291 u. vgl. Provid. 127 m.

3) In Catabapt. III, 423 f. Pecc. orig. III, 637 m. Fid. rat. IV, 9 m. in Gen. V, 72 u. epist. VIII, 53 u. 380 m. u. ö.

4) In Catabapt. 422. Pecc. orig. a. a. O.

5) V. Touf II, a, 236 o. 281. 283 m. epist. VIII, 52. u. ö.

6) V. Touf II, a, 290. in Luc. VI, a, 559 u. epist. VIII, 52 f.

7) V. Touf 281. 284 m.

Digitized by Google

liche Erziehung gesichert ist [1]). Verlangen die Wiedertäufer vollends, dass die Taufe selbst bei den schon Getauften wiederholt werde, so widerspricht das nicht blos dem Beispiel Christi, der die Johannistaufe auch nicht wiederholte [2]), sondern es heisst auch einen neuen Gesetzeszwang einführen, und auf äusserliche Dinge in ächt katholischer Weise einen Werth legen, der Zwingli das ganze Treiben dieser Parthei als ein neues Mönchsthum erscheinen lässt [3]). Man wird nicht läugnen können, dass diese Polemik nicht blos die schwache Seite der Gegner aufdeckt, sondern auch die eigene Ansicht mit tüchtigen Gründen vertheidigt, und der theologischen Konsequenz Zwingli's ebensoviel Ehre macht, wie der Freiheit seines Geistes [4]).

Die gleiche Konsequenz ist es auch, durch die Zwingli's Lehre

3. vom Abendmahl

beherrscht wird, und auch diese lässt sich so wenig, wie überhaupt seine Theorie der Sakramente, als ein vereinzelter Punkt behandeln, den der Reformirte wohl auch, seiner sonstigen Orthodoxie unbeschadet, aufgeben könnte, oder gar als einer

1) V. Touf 236 m. 300. Sacr. bapt. III, 587 m.

2) V. Touf 275.

3) V. Touf 252 o 252 u. 259 o. Sacr. bapt. a. a. O. in Gen. V, 72 u.

4) Ich kann daher Schenkel (W. d. Prot. I, 455 f.) nicht Recht geben, wenn er in der reformirten Praxis der Kindertaufe nur eine principielle Inkonsequenz sehen will, und von der Polemik gegen die Wiedertäufer urtheilt, dass sie durchgängig unglücklich ausfalle. Diess ist nur hinsichtlich der lutherischen Theorie richtig, weil diese den Widerspruch begeht, die Taufe bei den Kindern bewirken zu lassen, was sie nur unter Voraussetzung des Glaubens wirken könnte, der den Kindern noch fehlt, sagt man dagegen mit Zwingli, die Taufe wirke als solche überhaupt nicht auf den Glauben, so hindert nichts, sie auch denen zu ertheilen, die des Glaubens noch unfähig sind; die Kinder sind hier nicht Subjekt, sondern Objekt der sakramentlichen Handlung, es geschieht etwas mit ihnen mit Beziehung auf ihre Zukunft, und die Taufe hat dieselbe Bedeutung, wie etwa die Aufnahme in ein Bürgerverzeichniss.

Digitized by Google

von den wilden Schösslingen, die man ausbrechen müsse, um sie durch lutherisch-unionistische Pfropfreiser zu ersetzen, sondern sie ist einer von den Gewölbsteinen des reformirten Systems, welche nur derjenige zu entfernen ein Recht hat, der überhaupt einen ganz neuen Bau an die Stelle der alten Dogmatik setzen will. Wenn das Aeussere der heiligen Handlungen überhaupt auf reformirtem Standpunkt nur das Zeichen, nicht die bewirkende Ursache des innerlichen Glaubens sein kann, so muss diess natürlich auch vom Abendmahl gelten, und wenn demnach von den Abendmahlselementen keine übernatürliche Wirkung auf den Menschen zu erwarten ist, so darf ihnen auch keine übernatürliche Beschaffenheit beigelegt werden. Zwingli muss daher nicht blos die katholische Transsubstantiation, sondern auch die lutherische Consubstantiation bestreiten, um statt dessen die ganze Bedeutung des Sakraments auf die natürlich psychologische Wirkung eines Bekenntnisses und Erinnerungszeichens zurückzuführen, und er hat auch diesen Standpunkt, so weit wir seine Ansichten über das Nachtmahl zurückverfolgen können, mit der ihm eigenen Klarheit behauptet [1]).

Lassen wir denselben zuerst nach seiner negativen Seite, im Gegensatz gegen die lutherische Lehre von einer substan-

---

1) Zwar glaubt Schenkel, W. d. Prot. I, 488 f., Zwingli zeige sich in seinen ersten Schriften, bis um das Jahr 1524, noch als Anhänger der Consubstantiationstheorie, und er tadelt desshalb die Meinung, als hätte er seine Ansicht in jener Zeit nur aus Vorsicht zurückgehalten. Allein die Stellen, die er anführt, beweisen nicht das Geringste, dagegen sagt Zwingli in dem Schreiben an Wyttenbach v. 15. Juni 1523 (VII, 298 u. 299 u.) ausdrücklich, im Abendmahl sei in Wahrheit blos Brod und Wein, und das Beste wäre, sie auch so zu nennen; wolle man aber das Brod „Leib" und den Wein „Blut" nennen, so möge man diess thun, nur dürfe man dabei nicht vergessen, dass sie blos im uneigentlichen Sinn so heissen, und dass nicht diese Stoffe uns reinigen, sondern der Glaube an die Erlösung durch Leib und Blut Christi. Und schliesslich fügt er hinzu: *non quod etiam nunc ita doceam: vereor enim, ne porci in nos conversi dirumperent tum doctrinam, tum doctorem* u. s. w. Vgl. VR. 239 u.

Digitized by Google

tiellen Gegenwart des Leibs und Bluts Christi, sich entwickeln, so nimmt Zwingli zunächst schon die dogmatische Begründung und die innere Nothwendigkeit dieser Vorstellung in Anspruch. Gesetzt auch, der leibliche Genuss des Fleisches und Bluts Christi wäre möglich, was könnte er uns nützen? *Ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* — auf diesem Ausspruch Christi nimmt Zwingli eben so unerschütterlich seinen Standort, wie Luther auf dem *ἐστί* der Einsetzungsworte. „Wenn Christus sagt, sein Fleisch nütze nichts, so sei der Mensch nicht so vermessen, einen Genuss dieses Fleisches zu behaupten. Wollte man aber einwenden, das Fleisch, durch das wir erlöst sind, sei nicht unnütz, die Worte müssen mithin einen anderen Sinn haben, so ist zu erwiedern: das Fleisch Christi nützt freilich unendlich viel, aber dadurch, dass es getödtet worden ist, nicht dadurch, dass es gegessen wird *(caesa non ambesa)*. Getödtet hat es uns vom Tod errettet, gegessen nützt es nicht das Geringste“ [1]). Auf dem Glauben beruht das Heil, nicht auf leiblichem Genuss, und der Glaube seinerseits ist Vertrauen auf die Gnade Gottes, nicht Zustimmung zu jeder beliebigen Einbildung, zu dem Wahne der Anthropophagen; wer Christus vertraut, den wird es nicht nach Fleisch und Blut gelüsten, denn der wahre Glaube hat seine Stärkung nur Demselben zu verdanken, wie seine Entstehung, dem Geist Gottes; Gott ist ein Geist, und will im Geist und im Glauben, nicht mit leiblichem Essen verehrt sein; der Geist ist es, der da lebendig macht, der Geist allein sichert unsern Geist zum Leben [2]). Nur ein Verderben *(vera pestis)* für die evangelische Wahrheit, nur ein Rückfall in die Werkgerechtigkeit ist es, wenn man statt des alleinseligmachenden Glaubens dem Aeusseren irgend welche Bedeutung beilegt [3]):

1) VR. 246 f. vgl. 248 m. 250 m. u. a. St. Subsid. de euch. III, 331 m. Am. exeg. III, 485 ff. ad Alb. III, 596 m., m. vgl. auch die Marburger Verhandlungen II, c. 47 f. IV, 176 f. der Zwingli'schen Werke.

2) Subsid. de euch. 332 o. 355 u. Am. exeg. III, 495 u. ad Alb. III, 595 m. Dass dise wort II, b, 56 u.

3) Am exeg. III, 460 u. 469 m. 496 m.

Digitized by Google

der wahre, seiner selbst gewisse Glaube wird das Bedürfniss einer solchen Stütze nie empfinden.

Ist nun hiemit der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl vorerst die Nothwendigkeit für den Glauben abgesprochen, so verhält es sich nach Zwingli um nichts besser auch mit den Beweisen für ihre Wirklichkeit. Luther und seine Anhänger stützten sich in dieser Beziehung ganz und gar auf die Einsetzungsworte, deren uneigentliche Erklärung sie hartnäckig von der Hand wiesen. Aber wer sagt euch, fragt Zwingli, dass wir das „ist" buchstäblich zu verstehen haben? Sagt Christus nicht auch: ich bin die Thüre, ich bin der Weg, ich bin das Licht, ich bin der Weinstock u. s. w.? Lesen wir nicht selbst in der Deutung eines Traums: die sieben Kühe sind sieben Jahre? in der Erklärung einer Parabel: der Same ist das Wort? Heisst es nicht von Johannes: er ist Elias, von dem Passahfest, es ist das Vorübergehen des Herrn (פֶּסַח)? Lauten nicht selbst die Einsetzungsworte bei Paulus und Lukas so, dass der Tropus gar nicht zu läugnen ist: dieser Kelch ist der neue Bund? Warum sollte nicht ebensogut auch das τοῦτό ἐστι einen Tropus enthalten können [1])? Muss doch *selbst* die lutherische, und überhaupt jede Erklärung, die nicht geraden Wegs zur Brodverwandlung führen soll, einen Tropus annehmen; thut man diess aber einmal, so ist es gewiss das gezwungenste Verfahren, zugleich an der wirklichen Gegenwart von Leib und Blut festzuhalten [2]). Diesen Tropus sucht aber Zwingli, welcher hierauf zuerst durch den bekannten Brief des Holländers Honius aufmerksam gemacht wurde [3]),

1) VR. 255 ff. 258 f. Subsid. de euchar. III, 335 ff. ad Alb. III, 599. ad Bugenh. III, 605 f. u. ö.

2) Am. exeg. III, 493 o. 497 u. 538 m. ad Billic. III, 652 m. Kl. Unterr. II, a, 432 m.

3) Wie er selbst sagt, ad Bugenh. III, 606 unt. Da Zwingli ausdrücklich bemerkt, als ihm jener Brief übergeben wurde (1523), sei ihm die tropische Erklärung der Einsetzungsworte schon festgestanden, nur habe er das Wort, in dem der Tropus stecke, noch nicht zu finden gewusst, so erhellt auch hieraus das Unrichtige der Meinung, als sei er damals noch ein Anhänger der Consubstantiation gewesen.

Digitized by Google

nicht in dem τοῦτο, wie Carlstadt, auch nicht in dem σῶμα, wie Oekolampad wollte, sondern ganz richtig in der Copula: „ist" heisst so viel als: bedeutet [1]). Die Ueberlegenheit seiner Beweisführung in dieser Beziehung steht ausser Zweifel, und so war der Annahme eines realen Genusses von Leib und Blut Christi schon durch diese exegetischen Erörterungen ihre Grundlage entzogen.

Ist aber ein solcher Genuss auch nur möglich? Auch diess läugnet Zwingli, und gerade dieser Punkt ist es, der ihm auch noch von den Lutheranern unserer Zeit, wie schon von Luther, vorzugsweise den Vorwurf des Rationalismus zugezogen hat. Er selbst freilich will auch hier nicht der Vernunft das entscheidende Wort lassen, sondern dem Glauben, so wenig er jene auch wirklich von aller Theilnahme an der Erörterung ausschliesst. Die übernatürliche Erzeugung Christi, hatte Luther gesagt, die Auferstehung, die Wunder, seien auch gegen alle Vernunft, und der Glaube nehme sie doch an, warum er sich nicht auch das Wunder der leiblichen Gegenwart im Abendmahl gefallen lassen sollte? Desshalb nicht, antwortet ihm Zwingli, weil es sich mit diesem Wunder anders verhält, als mit jenen. Die Wunder der evangelischen Geschichte widersprechen allerdings der menschlichen Vernunft *(sensus humanus)*, aber nicht der Glaubensansicht, denn sie stehen nicht nur ganz klar in der Schrift, sondern sie haben auch eine wesentliche Bedeutung für unser Heil. Der Genuss von Leib und Blut dagegen, weit entfernt unsere Heilsgewissheit zu vermehren, *sic abhorret a fidelium omnium sensu, ut nemo ex nobis unquam vere crediderit* [2]). Ihre Undenkbarkeit *(absurditas rei)*, erklärt er, würde ihn von der lutherischen Ansicht nicht abhalten, denn für den Glauben sei nichts undenkbar, was in der Schrift stehe, nur was dem Glauben absurd erscheine, sei wahrhaft absurd [3]). An sich, gibt er zu, wäre freilich auch das Wunder der leibli-

1) VR. 253 f. u. A.
2) Subsid. de euch. III, 347 unt. vgl. am. exeg. III, 518 u.
3) Am. exeg. III, 491 u.

Digitized by Google

chen Gegenwart Christi nicht unmöglich, die Frage sei nur die, ob er es auch wirklich wirken wolle; diese Frage lasse sich aber nur aus der Schrift beantworten, und sofern die Schriftworte für sich genommen eine verschiedene Auffassung zulassen, sei der Glaube um die richtige Erklärung zu befragen [1]). Es ist also mit Einem Wort nicht das verständige Denken, sondern das christliche Bewusstsein, welches Zwingli dem Gegner als Hauptwaffe entgegenhält. Ebendesshalb ist für ihn der entscheidendste Grund die Unvereinbarkeit des leiblichen Genusses mit dem Glauben, in welche die obenbesprochene Entbehrlichkeit desselben sofort umschlägt. Ist das Fleisch wirklich nichts nütze, so ist es dem Glauben geradehin unmöglich, ihm eine Bedeutung für sich beizulegen, es kann ihm gar nicht einfallen, sich darum zu bekümmern, er würde sein innerstes Wesen verläugnen, wenn er nach etwas Anderem hungern und dürsten würde, als nach Christus [2]), wenn ihn statt des geistlichen Essens nach dem leiblichen der Kannibalen gelüstete [3]). Wer an Christus glaubt, der weiss auch, dass nur auf dem Glauben, nicht auf dem leiblichen Essen das Heil ruht; er müsste an sich selbst irre werden, ja er müsste seinen Glauben an Christus aufgeben, um an den Genuss des Leibes zu glauben [4]); denn der Glaube duldet es nicht, dass man ihn auf eine Kreatur weise, viel weniger, dass man ihn anweise, etwas zu essen zum Erlass der Sünden [5]). Ist aber das leibliche Essen nicht blos entbehrlich für den Glauben, sondern sogar im Widerspruch mit dem Glauben, so haben wir um so weniger das Recht, uns über die Schwierigkeiten hinwegzusetzen, die dasselbe auch dem Verstand darbietet, denn was anders könnten diese Schwierigkeiten bewirken, als den Glauben, der ohne jene Zuthat seiner Sache gewiss ist, wieder in's Schwanken zu bringen [6]).

1) A. a. O. 520 u. VR. 257 m.
2) VR. 248 m. 252 m. 271 o. am. exeg. III. 516 m.
3) Fid. expos. 56 o.
4) Subsid. de euch. III, 331 u. epist. VII, 391 m. VR. 249 u.
5) Ueber Luthers Bekenntniss II, b, 201 o.
6) VR. 270 u.

Digitized by Google

Wie können denn zwei verschiedenartige Substanzen zugleich eine und dieselbe Substanz sein? und was hilft es, sich gegen diese Unmöglichkeit auf die göttliche Allmacht zu berufen, so lange nicht bewiesen ist, dass Gott ein solches Wunder wirken will [1])? wie kann überhaupt dasjenige, was gegen das Wort Gottes ist, mit der Allmacht Gottes vertheidigt werden [2])? Das Fleisch und das Brod, behauptet Luther, werden im Sakrament Eins. Aber was ist das für eine Einheit? Nicht eine reale, nicht eine formale, nicht eine persönliche; es bleibt also nur eine rationale, nur die Einheit des Zeichens und des Bezeichneten [3]), die substantielle Einheit des Brods mit dem Leib Christi ist ein Widerspruch. Kein geringerer Widerspruch ist es aber freilich, wenn gesagt wird, der Leib Christi werde im Abendmahl geistlicher Weise, oder es werde darin der geistliche Leib Christi genossen, sofern dieser doch ein wirklicher Leib sein soll. Was ein Geist ist, und auf geistige Weise genossen wird, kann nicht zugleich ein Leib sein, der geistliche Leib ist eine ebenso unverständliche Zusammensetzung, als ein körperlicher Geist, oder eine fleischerne Vernunft [4]). Es ist daher geradehin unmöglich, dass der Glaube, wie die Gegner behaupten, den Genuss des Fleisches Christi empfinde, denn der Glaube geht auf das Unsichtbare, und macht keinen Anspruch darauf, die Sinne von etwas Unmöglichem zu überreden [5]). Fände ein solcher Genuss wirklich statt; so könnte er nur Sache der sinnlichen Empfindung, nur ein körperliches Essen sein; es ist ja nicht blos überhaupt der Leib Christi, sondern bestimmter der für uns gekreuzigte, leidensfähige und sinnliche Leib, der uns im Abendmahl geboten wird; aber die Sinne widersprechen dem körperlichen Genuss, und lassen sich schlechterdings nicht überzeugen, dass sie empfinden, was sie nun einmal nicht empfinden [6]). Wenn

1) Subsid. de euch. 350 m. epist. VII, 391 m.
2) Kl. Unterr. II, a, 451 o.
3) Ueber Luthers Bekenntniss II, b, 194.
4) VR. 249 m. 270 m. am. exeg. III, 493 m.
5) VR. 249 u. Subsid. de euch. III, 345 m.
6) Kl. Unterr. II, a, 451. VR. 253 u. am. exeg. III, 493 o.

andererseits der Leib Christi jetzt nicht mehr leidensfähig ist, wie könnten wir denselben sterblichen Leib geniessen, den die Apostel genossen haben müssten [1])? Was endlich für sich allein schon entscheidet, und von Zwingli mit Recht auf's Stärkste betont wird: wenn Christus dem Leibe nach bei Gott im Himmel sitzt, und die Allgegenwart seines Leibes eine leere, schriftwidrige, sich selbst aufhebende Erfindung ist, wie kann derselbe Leib gleichzeitig im Brod sein? So wenig, sagt Zwingli, als wir den Mond im Napf haben, wenn er darein scheint [2]). Davon nicht zu reden, dass es ein Widerspruch ist, mit Luther die Gegenwart Christi im Sakrament zu behaupten, aber die Adoration der Hostie und was daran hängt, an sich selbst freilich ein Kinderspiel und eine Abgötterei [3]), zu verwerfen, denn wo Christus ist, da soll man ihn auch anbeten [4]). So häufen sich die Widersprüche, von welcher Seite man Luthers Behauptung auch anfasse.

Worin liegt nun aber die positive Bedeutung des Nachtmahls für Zwingli? Ist die leibliche Gegenwart und der leibliche Genuss Christi unmöglich, so bleibt nur seine geistige Gegenwart und sein geistiger Genuss übrig. Worin aber diese bestehen, wissen wir bereits. Christus ist den Gläubigen beim Abendmahl gegenwärtig in ihrem Bewusstsein *(fidei contemplatione)*, in der Erinnerung an sein Leiden und Sterben [5]), sein Leib wird bei demselben geistiger Weise genossen im Glauben [6]). Nun hat der Glaube allerdings seinen eigentlichen Gegenstand nicht an der menschlichen, sondern nur an

1) Fid. expos. IV, 55 u.

2) Ueber Luthers Bekenntn. II, b, 161. vgl. Subsid. de euchar. III, 332 o. und Alles, was früher bei Gelegenheit der Streitfrage über die Allgegenwart des Leibs Christi beigebracht wurde.

3) Erste Berner Pred. II, a, 216 u. epist. ad Wyttenbach, VII, 500 o. VR. 270 m.

4) Am. exeg. III, 511.

5) Fid. rat. IV, 11 u. ad Germ. princ. IV, 33 m. Provid. 117 o. ad Alb. III, 600 o. u. ö.

6) Fid. expos. IV, 53 u. Can. miss. III, 100 m. VR. 241 ff. Bl. Unterr. II, a, 438 ff. in hist. pass. VI, b, 9 u. u. ö.

Digitized by Google

der göttlichen Natur Christi, auf der allein unser Heil ruht; da wir aber dieses Heils in der Anschauung des Todes Christi gewiss werden, und da wegen der persönlichen Einigung der Naturen nicht selten der einen von diesen beigelegt wird, was streng genommen nur dem ganzen Christus zukommt, so kann in uneigentlichem Sinn auch gesagt werden, wir vertrauen auf den Tod oder das Fleisch Christi, und unser Glaube kann insofern als ein Essen des Leibs und Bluts Christi bezeichnet werden [1]). Dieser Ausdruck enthält mithin einen doppelten Tropus: essen für „vertrauen" und Fleisch und Blut Christi für „Christus". Indessen ist das Abendmahl zunächst nicht dieser geistige Genuss Christi, sondern der äussere, sakramentliche Genuss des Brodes und Weines. Beides fällt aber keineswegs zusammen. Der geistige Genuss ist, wie sich von selbst versteht, nur den Glaubigen möglich, an dem sakramentlichen können Würdige und Unwürdige gleichermassen theilnehmen, wenn auch mit verschiedener Wirkung [2]). Oder wenn wir den letztern im engern Sinn gleichfalls auf die würdig Geniessenden beschränken wollen, so bleibt doch der Unterschied, dass die glaubige Aneignung Christi hier mit einer äusseren Handlung verknüpft ist [3]). Es entsteht daher die Frage nach dem Verhältniss beider Seiten und nach der Bedeutung, welche der sakramentliche Genuss für den geistigen hat, auf den es doch allein ankommt. Diese Bedeutung könnte im Allgemeinen entweder darin liegen, dass die sakramentliche Handlung den Glauben hervorbringt, oder darin, dass sie aus dem Glauben hervorgeht. Indessen haben wir schon gehört, dass die Sakramente den wahren Glauben weder erzeugen noch befestigen, und auch vom Sakrament des

1) VR. 243 f., womit Zwingli's früher dargestellte Erlösungstheorie zu vergleichen ist.

2) In hist. pass. VI, b, 9 u.

3) Fid. expos. IV, 53 u.: *Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum ... Sacramentaliter autem edere corpus Christi, quum proprie volumus loqui, est adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere.*

Digitized by Google

Altars erklärt diess Zwingli ausdrücklich. Das Abendmahl, sagt er, bewirkt allerdings einen Glauben, in derselben Weise, wie eine andere Erinnerungsfeier, ein Siegeszeichen oder eine Bildsäule. Diess ist jedoch nur der Geschichtsglaube, welchen Fromme und Gottlose gleichsehr haben können, der Glaube, dass Christus überhaupt gelitten habe und gestorben sei. Aber dass er für uns gestorben sei, sagt das Sakrament nur denen, in welchen der Geist vorher schon den wahren Glauben gewirkt hat [1]). Seine eigentliche Bedeutung kann daher nur darin liegen, dass es aus dem Glauben, als ein Zeugniss seines Daseins und Inhalts, hervorgeht, es ist ein Zeichen, wodurch sich die glaubigen Christen ihren Mitchristen gegenüber als solche bekennen, und eben diess ist es, was das Wort Christi: „diess thut zu meinem Gedächtniss" und die Ermahnung des Apostels 1 Kor. 11, 26. ausdrückt: das „Gedächtniss Christi" ist nichts Anderes, als das Bekenntniss, die Verkündigung und Lobpreisung der Wohlthaten, die uns durch Christi Tod zu Theil geworden sind, oder von der subjektiven Seite betrachtet, das Bekenntniss des Vertrauens auf Christus und des Danks gegen Christus [2]). Fragt man aber, wozu dieses Bekenntniss gut ist, so antwortet Zwingli: es ist gut und nothwendig weniger für den eigenen Glauben jedes Einzelnen, als für die kirchliche Gemeinschaft, die des äusseren Bekenntnisses bedarf, um ihre Mitglieder als solche zu erkennen, und eben diess sagt auch Paulus 1 Kor. 10, 16.: unter dem Leib Christi haben wir in dieser Stelle nur seinen mystischen Leib, die Kirche zu verstehen, mit der uns das Sakrament verbindet [3]). So kommt Zwingli's Abendmahlslehre in der Idee eines Bekenntnissakts zum Abschluss; seine Bedeutung liegt darin, dass die Einzelnen ihr inneres Verhältniss zu Christus durch die Theilnahme an der Gedächt-

1) Fid. expos. IV, 55.

2) Ad Alb. III, 599. VR. 240 u. 258 u. A.

3) VR. 231. 240 u. 260. ad Alb. III, 600, womit zu vgl. was früher im Allgemeinen über den Zweck der Sacramente bemerkt wurde.

Digitized by Google

nissfeier seines Todes, durch den äusserlichen Genuss von Brod und Wein, diesen Symbolen seines Leibs und Bluts, zum Zweck der kirchlichen Gemeinschaft offenbaren. Diese Bedeutung schlägt nun allerdings Zwingli sehr hoch an: er erklärt, kein Wort sei ihm zum Preise der heiligen Handlung zu stark, er will sich sogar den Ausdruck gefallen lassen, dass der wahre Leib Christi im Abendmahl genossen werde, ja selbst den, dass der Leib Christi im Abendmahl wahrhaft genossen werde. Aber er fügt auch sogleich bei, wie diess gemeint ist: die Hyperbeln eines Chrysostomus über das Nachtmahl sind unanstössig, wenn man sie richtig, d. h. symbolisch, auffasst, der wahre Leib Christi wird genossen, weil Christus, den wir in glaubiger Erinnerung uns aneignen, wirklich Mensch geworden ist, und gelitten hat, er wird auch wahrhaft genossen, sofern der Geniessende wirklich auf Christum sein Vertrauen setzt [1]). Da das aber doch immer uneigentlich gesprochen ist, und da es dem Missverstand eines fleischlichen Essens leicht Vorschub thun kann, so findet Zwingli solche Ausdrücke, falls sie ohne weitere Erklärung gebraucht werden, nicht ganz ehrlich [2]), und er gibt damit namentlich dem Friedensstifter Bucer, welcher sich eben damals in der Tetrapolitana dieser Formeln bedient hatte [3]), zu verste-

1) Epist. ad Wyttenb. VII, 579 u. Fid. rat. IV, 11 u. ad Germ. princ. IV, 33 o. in Jer. VI, a, 139 u.: *Unde nemo tam rudis est, quem hujusmodi ὑπερβολαὶ offendant, Christi verum corpus in coena, vere etiam editur, cum panis ac vinum praebentur. Verum enim corpus non falsum adsumpsit: vere edit mens fidelis, cum non simulate recipit Christum, cum vere fidit Christo.* Indessen sei das doch nur eine uneigentliche Ausdrucksweise, eine Allöosis.

2) In Jer. a. a. O.: *Verum ergo corpus cum edi dicitur, illud verum corpus, quod coelo illatum est, intelligimus, sed illud ipsum non naturaliter ... a nobis editur, sed spiritualiter hic edimus quod istic naturaliter est. Ut sic a simplicitate et ingenuitate decidamus, cum ad hunc modum dicimus: Verum Christi corpus vere in coena editur. Nam simplicibus his verbis imponimus, nisi μετάθεσιν, h. e. variationem vocum, simul exponamus* u. s. w.

3) M. s. hierüber Schenkel I, 541 f.

Digitized by Google

hen, wie gering sein Zutrauen zu seinem Vermittlersgeschäft ist [1]).

C. Die Schrift und das Wort Gottes.

Wenn in der Lehre von den Sakramenten der Gegensatz der zwei protestantischen Konfessionen in seiner ganzen Weite zum Vorschein kommt, und wenn sie hier selbst dem Katholicismus gegenüber Mühe haben, sich über einen gemeinsamen Ausdruck ihrer Ueberzeugung zu verständigen, so erscheinen sie dagegen um so einiger in dem Grundsatz, mit dem sie alle Ansprüche menschlicher Auktorität in Glaubenssachen zurückweisen, nur das Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift niedergelegt ist, als Quelle und Richtschnur der Lehre gelten zu lassen. Auch Zwingli huldigt diesem Grundsatz in seinem vollen Umfang, und die Sache stellt sich auch wirklich hier anders für ihn, als bei der Frage über die Sakramente. Die Sakramente sind ein Aeusseres, das der Glaube zu seiner Entstehung nicht nothwendig voraussetzt, Zwingli kann daher auf seinem Standpunkt nur darauf dringen, dass er sich möglichst unabhängig davon erhalte, das Wort Gottes dagegen, die Lehre von Christo, kann sein Glaube als christlicher von Hause aus nicht entbehren, und je mehr er nun diese Lehre in der römischen Kirche durch menschliche Zusätze entstellt sieht, um so unbedingter will auch er auf ihre allein urkundliche Darstellung in der Schrift zurückgehen. „Wer dich aus seinem Sinn lehrt, erklärt er, nicht aus Sinn und Meinung Gottes, lehrt dich falsch, er sei wer er wolle, so er aber dich allein nach dem Wort Gottes lehrt, lehrt nicht er dich, sondern Gott ihn“ [2]). Als eine Irrung und eine Schmähung Gottes bezeichnet es gleich die erste von seinen Schlussreden, wenn man das Evangelium nicht ohne das Zeugniss der Kirche gelten lassen wolle, und in der Auslegung dieses Artikels bemerkt er, er habe denselben absichtlich vorangestellt, denn wenn nur erst dieser Satz durchge-

1) Die Erklärung des Jeremias ist den Strassburgern, deren Prediger Bucer war, unter dem 11. März 1531 gewidmet.

2) V. Klarh. des Worts Gottes I, 79 m.

Digitized by Google

setzt sei, so sei der grössere Theil des gegnerischen Heers aus dem Feld geschlagen. Die Irdischen reden von der Erde, nur der Geist Gottes lehre alle Wahrheit, wer Christum recht erkennen wolle, müsse von Gott, nicht von Menschen, gelehrt sein [1]). In dieser Ueberzeugung begann Zwingli, wie bekannt, seine reformatorische Thätigkeit in Zürich mit regelmässiger öffentlicher Schrifterklärung, von diesem Standpunkt aus antwortet er auf dem ersten Züricher Gespräch dem bischöflichen Generalvikar Faber, der den Streit vor den Richterstuhl der Hochschulen ziehen wollte: sie haben an Ort und Stelle einen unfehlbaren Richter, die heil. Schrift, die nicht lüge noch trüge [2]), und ebenso in der Auslegung der Schlussreden (I, 419 unt. f.) denen, die sich auf ein Koncilium beriefen: die lautere Lehre Christi sei Konciliums genug in aller Welt, gebe es einen Streit, so müsse das einige Wort Gottes entscheiden, in dem alle Dinge lauter und klar werden. Behaupten aber die Gegner, die Schrift sei zu unklar, nur die Kirche könne die Richtigkeit der Schrifterklärung verbürgen, so wird entgegnet: das heisse gebrechlichen Menschen Glauben schenken, aber dem Geist Gottes den Glauben verweigern; wer das sage, der wisse nicht wie Gott den Menschen lehrt, und der Mensch dieser Lehre gewiss wird. Sobald das Wort Gottes den Verstand des Menschen anscheine, erleuchte es ihn, dass er es verstehe, erkenne und gewiss werde. In seinem Wort können wir nicht irren, in ihm werde die Seele gesichert, berichtet und erleuchtet [3]). Zwingli erklärt daher, er wolle keinen Richter über sich erleiden der Schrift halben, aber gern die Schrift über sich lassen richten, denn diese sei allein wahrhaft, der Schrift wolle er sich durchaus unterwerfen, aber mit Menschenlehren und Satzungen lasse er sich

1) Ausl. der Schlussr. I, 175 f. vgl. den 5. Art. ebd. 182: alle so ander leeren dem evangelio glych oder höher messend, irrend, wüssend nit was evangelion ist. 16. Art. ebd. 209: im evangelio lernet man, dass menschenleeren und satzungen zu der seligkeit nüt nützend.

2) Erstes Zür. Rel.gespr. I, 125 m.

3) V. Klarh. d. W. G. I, 74 f. 68 m.

Digitized by Google

nicht berichten [1]). Er bekennt sich mit Einem Wort, dem Katholicismus gegenüber, so bestimmt, wie nur möglich, zu dem protestantischen Grundsatz von der alleinigen Auktorität der Schrift in Glaubenssachen.

Nichts destoweniger lässt sich nicht verkennen, dass die nähere Fassung dieses Grundsatzes bei Zwingli von derjenigen abweicht, welche bei den deutschen Theologen schon zu jener Zeit allgemein war, und später, besonders durch Calvin, auch in der reformirten Kirche zur Geltung gekommen ist. Die Schrift ist der Richter über unsern Glauben, weil durch sie der Geist Gottes zu uns redet; aber derselbe Geist spricht noch unmittelbarer und ursprünglicher in unserem Innern, und nur diese innere Offenbarung ist es, welche wirklich den Glauben in uns hervorbringt und uns unserer Seligkeit gewiss macht. Sie allein wird uns daher auch den Sinn der äusseren Offenbarung aufschliessen, an ihr wird sich Alles, was sich für ein Wort Gottes gibt, als solches bewähren müssen. Nur der Geist oder das innere Wort gibt dem äusseren seine Wahrheit und Bedeutung, nur er bewirkt den wahren Glauben, und zwar unmittelbar durch sich selbst, ohne des äusseren Worts dafür zu bedürfen, nur er kann daher auch die Schrift als göttlich beglaubigen, ihrem ursprünglichen Sinn gemäss auslegen, und Streitigkeiten, die darüber entstehen, endgültig schlichten. Ohne den Geist, sagt Zwingli, tödtet der Buchstabe, mit der Anforderung des Geistes dagegen muss die Schrift nothwendig übereinstimmen, denn die Schrift kann dem Geist, der sie eingegeben hat, unmöglich widersprechen [2]). Nicht das äussere Wort ist es, worauf es ankommt, sondern der innere Zug des Geistes. Jenes bewirkt nur ein Wissen, wie es auch die Teufel haben können, dieser allein den Glauben, der selig macht [3]). Das Wort, das wir in der Kirche hören, ist nicht das glaubenschaffende Wort selbst, sonst müssten Alle glaubig sein. Zum Glauben kommen wir nur durch

1) Ausl. d. Schlussr. I, 208 unt. 424.
2) Apol. compl. Jes. V, 616 unt. V. Klarh. d. W. G. I, 77 m.
3) In Jac. VI, b, 273 o.

Digitized by Google

das Wort, welches der himmlische Vater in den Herzen verkündigt, durch das er uns zugleich erleuchtet und zu sich zieht. Wer von diesem Wort unterrichtet ist, der urtheilt über das äussere Wort, das in der Predigt gehört wird, wogegen das Wort des Glaubens im frommen Gemüth keinen Richter über sich hat. Sollte daher auch ein Streit über den Sinn des äusseren Worts entstehen, so ist er bei den geistlich Gesinnten bald geschlichtet: sie werden, vom inneren Wort belehrt, jederzeit der Auffassung den Vorzug geben, die am Meisten zur Ehre Gottes dient [1]). Sagt desshalb Luther, den wahren Glauben müsse man aus dem Wort schöpfen, so antwortet ihm Zwingli, das sei unmöglich, denn der Glaube allein sei der Lehrmeister, der uns das Wort erst verständlich mache. Wem der Glaube fehlt, dem fehle auch das Verständniss, und ohne den Zug des Vaters komme Niemand zu Christus. Luther selbst stelle den Grundsatz auf, das Wort nur so lange in seiner natürlichen Bedeutung zu nehmen, als der Glaube nichts Anderes verlange. *Cedant igitur verba fidei. Fides ergo magistra et interpres est verborum. Quomodo igitur ex verbis tandem fidem hauriremus, quum nonnisi fide muniti ad scripturae interpretationem debeamus accedere* [2])? Es ist also nicht das äussere Wort, sondern allein der Geist, der den Glauben hervorbringt, und da nur der Glaubige die Schrift recht verstehen kann, so ist der Geist, wie diess Zwingli auch sonst oft erklärt, ihr alleiniger rechtmässiger Ausleger [3]): wir dürfen nicht an der buchstäblichen Auffassung kleben, wenn sie dem Geist widerstreitet, wir müssen die Worte nach der Analogie des Glaubens verstehen, wir müssen durch geistliche Auslegung von der Schale zum Kern vordringen [4]). Nur der Geist ist es daher auch, der uns die Schrift als göttlich beglaubigt, und das wirkliche Got-

1) Adv. Ems. III, 131 unt. folg., in Cor. VI, b, 180 m. wiederholt.
2) Am. exeg. III, 517 o.
3) Ausl. d. Schlussr. I, 176 o. 208 u. 231 u.
4) In Matth. VI, a, 205 u. in Marc. VI, a, 487 m. in Luc. VI, a, 679 unt. in Gen. V, 162 unt. Bern. Rel.gespr. II, a, 148 m.

Digitized by Google

teswort von dem vorgeblichen oder vermeintlichen unterscheidet: die Gewissheit der Schrift kommt von Gott, nicht von Menschen, wer an Gott glaubt, der kennt Gottes Sinn und Meinung, er prüft daher Alles, was sich für wahrhaft ausgibt, und findet er es in seinem (innern) Evangelium, so nimmt er es nicht als ein Neues an, sondern als ein Solches, wovon er vorher schon unterrichtet war [1]). In diesen und ähnlichen Aeusserungen erscheint der Geist nicht blos als das Höhere gegen die Schrift, sondern auch in seiner Wirkung unabhängig von derselben; der Glaube muss dem Schriftverständniss schon vorangehen, er kann also nicht erst durch das Schriftwort gewirkt werden, der Glaube hat über den Ursprung und Sinn der Schrift zu entscheiden, er kennt also die Wahrheit, wie diess ja ausdrücklich gesagt wird, vorher schon, und da nun vom Glauben allein das Heil abhängt, so wäre die Schrift, strenggenommen, kein unentbehrliches Heilsmittel.

Nun kann sich Zwingli freilich die Gefahr nicht verbergen, dass durch diese Ansicht aller Willkühr des menschlichen Geistes die Pforte geöffnet werde, und er lässt sich durch diese Erwägung zu Behauptungen bestimmen, die dem äusseren Wort doch wieder eine grössere Bedeutung einräumen. Wiewohl die Schrift nur nach Anleitung des Glaubens zu erklären ist, so bedürfen wir doch gewisser Schranken, innerhalb deren sich Jeder zu halten hat, der sich des Geistes rühmt, denn der Glaube kann auch ein erheuchelter, die angebliche Offenbarung des Geistes kann auch blosse Einbildung sein. Diese Schranke ist die Schrift. Sie ist daher der Prüfstein unsers Geistes, das Gängelband, an dem wir geführt werden, der Schlüssel, mit dem Gott unser Verständniss öffnet, und so wenig man gegen den Sinn des Geistes am Buchstaben kleben darf, ebensowenig und noch weniger darf man sich des Geistes im Widerspruch mit der Schrift rühmen, denn nicht der Buchstabe selbst, nur das Hängen am Buch-

1) Ausl. d. Schlussr. I, 208 u. vgl. an Val. Compar II, a, 15 unt. und was oben aus der Schrift gegen Emser und der am. exeg. angeführt wurde.

Digitized by Google

staben tödtet nach der Meinung des Apostels [1]). Zwingli liebt es desshalb, das Verhältniss der Schrift zum Geist mit dem Verhältniss des Stricks zum Zugthier zu vergleichen: die Stricke sind es nicht, die den Wagen ziehen, aber das ledige Thier allein zieht ihn auch nicht; nur der Geist ist das Wirksame, aber wenn er nicht mit den Seilen der Schrift gebunden ist, verliert er Pfad und Ziel, der Geist ist der Werkmeister, die Schrift das Werkzeug, der Geist ist kein Knecht des Buchstabens, aber er hat den Buchstaben zu erklären, er hat an ihm die Regel, die seine Willkühr verhindert [2]). Zwingli nahm daher in Marburg gar keinen Anstand, der Bestimmung beizupflichten, dass der heil. Geist, ordentlich zu reden, seine Gaben nicht ohne vorhergehende Predigt gebe, sondern durch und mit dem mündlichen Wort wirke und den Glauben schaffe [3]). Aber doch dürfen wir diess nicht allzu streng nehmen. Die Vergleichung mit dem Strick und dem Zugthier bezieht sich nach seiner ausdrücklichen Bemerkung [4]) nur auf den glaubigen Menschengeist, nicht auf den Gottesgeist als solchen, und die Marburger Erklärung wird anderwärts dahin beschränkt, dass der Geist zwar bisweilen mittelst des äusseren Worts wirke, in andern Fällen dagegen ohne dasselbe, blos durch die Erleuchtung des Geistes [5]). Wirklich kennt ja auch Zwingli, wie noch des Näheren gezeigt werden wird, einen Glauben, der ohne alle Bekanntschaft mit der heil. Schrift entstanden ist, und heilige Bücher, die nicht in unserem Kanon stehen. Aber auch wenn Gott durch das Wort wirkt, so ist doch immer zwischen der Wirksamkeit des Worts und der des Geistes zu unterscheiden. Wenn Paulus den Römern schreibt, der Glaube komme vom Hören, so legt er der näheren und bekannteren Ursache das bei, was allein dem Geist, nicht dem äusseren Wort zukommt.

1) Am. exeg. III, 550. in Luc. VI, a, 679 unt. folg. in Matth. VI, a, 205 u. vgl. v. Predigtamt II, a, 327 o.
2) Am. exeg. 551 o. in Luc. 680 o. fründl. Vergl. II, b, 2 u. folg.
3) Marb. Rel.gespr. II, c. 46 m. 53. (IV, 173 u. 181 u.)
4) Am. exeg. a. a. O. *loquor autem de nostro fidei spiritu tantum.*
5) In Gen. V, 5 u.

Digitized by Google

Was er sagen will, ist nur dieses: *necesse ... ut praedicetur verbum, quo deinde qui incrementum dat Deus velut instrumento fidem plantet, sed sua viciniore ac propria manu. Est enim et apostoli opus* (die Verständigung des Worts) *a Dei manu, sed medium; ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus* [1]). Das äussere Wort ist also, beim Licht betrachtet, doch nur ein Quasi-Instrument der Geisteswirkung, diese Wirkung selbst erfolgt durchaus unmittelbar, und nicht darüber müssen wir uns wundern, dass sie bisweilen ohne das Wort, sondern nur darüber, dass sie für gewöhnlich durch Vermittlung des Worts eintreten soll. Denn das lässt sich allerdings nicht verkennen: die Bestimmungen, durch welche Zwingli über die hergebrachten Vorstellungen vom Wort Gottes hinausgeht, würden folgerichtig auch den Theil derselben, welchen er festhält, zerstören. Wenn der Geist den Glauben allein und unmittelbar wirkt, so kann nicht zugleich das Wort das Mittel sein, durch das er bewirkt wird, und wenn es der Geist allein ist, der das Wort richtet und auslegt, so ist es ein Widerspruch, das Wort zugleich für die Schranke und Norm der Geistesäusserung zu erklären, und dieser Widerspruch wird dadurch nicht gehoben, dass gesagt wird, nur sofern sich der Geist im Einzelnen äussert, sei er an das Schriftwort gebunden, nicht an sich, denn der Geist äussert sich überhaupt nur im religiösen Bewusstsein des Menschen, und den Geist zum Richter über die Schrift setzen heisst mit andern Worten, dieses Richteramt dem christlichen Bewusstsein übertragen.

Will man nun jede Ansicht rationalistisch nennen, welche die Aussprüche des Innern über das Zeugniss der Schrift stellt, so mag man immerhin Zwingli, im Vergleich mit Luther oder Calvin, des Rationalismus beschuldigen; das Richtigere ist aber, dass wir das, was er selbst mit Bewusstsein anstrebte und aussprach, von den Folgesätzen, welche für uns darin liegen, und von der Form unterscheiden, in der unsere Zeit diese Sätze aufgestellt hat. Zwingli selbst will seinen

1) Provid. 125.

Digitized by Google

Glauben in keiner Beziehung auf die menschliche Vernunft gründen. Der Mensch soll ja aus sich selbst von Gott so wenig wissen können, als ein Käfer vom Menschen (VR. 157 m.); bei den Menschen ist die Wahrheit nicht zu finden, sie alle sind lügenhaft; wer geistlich leben will, muss auf die Vernunft und Kraft der menschlichen Natur verzichten, und allein auf den Geist Gottes sich verlassen; er muss sich hüten vor der Philosophie, der menschlich erfundenen Weisheit, denn Gott ist nicht, wo das Fleisch, d. h. unser Wissen und unsere Vernunft, ist; aus der natürlichen Vernunft kommt nichts Gutes, denn sie ist von Art und Natur böse [1]); der Geist Gottes wird uns um so gewisser belehren, je weniger wir in menschlichen Erfindungen bewandert, je mehr wir dagegen von Liebe zur göttlichen Wahrheit erfüllt sind [2]); nur Gott kann uns sicher der Wahrheit berichten, nicht die scholastische Kunst, die aus den Philosophen gesogen ist [3]). *Philosophiae interdictum est a Christi scholis* (VR. 152 o.). *Fucus est et falsa religio, quicquid a theologis ex philosophia: quid sit Deus, allatum est;* erst als man anfieng, das Wort Gottes zu verachten, *descensum est in omnia carnis h. e. philosophiae figmenta* [4]). Mochten ihm daher auch die Gegner im Abendmahls- und Ubiquitätsstreit vorwerfen, dass er nur den Eingebungen seiner unglaubigen Vernunft folge, er selbst wollte seinen Widerspruch gegen die lutherische Theorie nicht auf die Vernunft gegründet wissen, sondern auf den

---

1) Ausl. d. Schlussr. I, 208 m. 212 m. 221 m. 224 m.

2) Archet. III, 72 o., wo aber von dem nichts steht, was Schenkel (W. d. Prot. III, 72. 80) hier findet; „je ungelehrter Einer sei, desto mehr Empfänglichkeit habe er für die göttliche Wahrheit", „je weniger ein Geistlicher studire, desto eher vermöge ihn der Geist Gottes zu erleuchten". Wie konnte doch Schenkel Zwingli, dem Humanisten, auch nur einen Augenblick solche Behauptungen zutrauen!

3) V. Klarh. d. W. G. I, 770. 78 m. 79 m.

4) VR. 157 unt. folg. vgl. Can. miss. III, 91 u.: *quae enim erit doctrina Christi si philosophicis habenis eam temperes? otiosus erit Christus, si philosophicis cavillationibus cedendum est.*

Digitized by Google

Glauben [1]). Nur dagegen verwahrt er sich, dass jede beliebige Behauptung für einen Glaubenssatz ausgegeben werde, während sich doch der Glaube in Wahrheit nur auf das beziehe, was zu unserer Seligkeit dient [2]). Hätte man ihm dagegen bewiesen, dass die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl für die Seligkeit und die Heilsgewissheit des Christen von wesentlichem Werth sei, so würde er ihr die Anerkennung, wie er diess selbst sagt, so wenig verweigert haben, als den Wundern der evangelischen Geschichte. Geht doch auch seine Erwählungslehre, diese Grundlage seines Systems, der Vernunft sauer genug ein, so dass der Vorwurf des Rationalismus ebensogut gegen die Lutheraner, wegen ihrer Ansicht von der Erwählung, gekehrt werden könnte, als gegen Zwingli wegen seiner Abendmahlslehre. Dass freilich trotz dem in der Stellung, die er sich zur Schrift gibt, die Keime des Rationalismus verborgen sind, der sich auch wirklich auf dem reformirten Gebiet früher, als auf dem lutherischen, zunächst im Socinianismus und Arminianismus, entwickelt hat, ist nicht zu verkennen. Soll es auch nur der Geist Gottes im Menschen sein, der nach Zwingli den Glauben ohne Vermittlung des Worts hervorbringt, soll auch nur diesem das Recht zustehen, das äussere Wort zu richten und zu erklären, so ist doch die Grenze, wo das Gottgewirkte im menschlichen Bewusstsein aufhört, und das Eigene anfängt, in der Wirklichkeit gar nicht zu bestimmen, und die Gefahr, welche Zwingli selbst wohl fühlt, dass sich der Geist des Irrthums und der Selbstsucht für den Geist der Wahrheit ausgebe, lässt sich nicht abwehren. Moderner gesprochen: ist es auch zunächst nur das christliche Bewusstsein, welches über das Schriftwort gestellt wird, so ist doch ebendamit dem Bewusstsein überhaupt die entscheidende Stimme eingeräumt, wer kann dann aber verhindern, dass statt des positiv christ-

1) Der Nachweis in Betreff der Abendmahlslehre wurde bereits gegeben; m. vgl. die Aeusserung über die Ubiquität Antwort an Strauss II, a, 502 u.

2) Subsid. de euch. III, 346 u. am. exeg. III, 540 m.

Digitized by Google

lichen das allgemein menschliche Bewusstsein, die Vernunft, das Richteramt an sich reisse [1])? Dass diese Folgerung nicht aus der Luft gegriffen ist, lässt sich, abgesehen von allen sonstigen Parallelen, auch an Zwingli selbst nachweisen. Man höre nur, wie sich dieser über das Verhältniss der heidnischen Weisheit zur heil. Schrift äussert. Nicht genug, dass er häufig, in der Weise des damaligen Humanismus, Aussprüche der Alten in seine Darstellung einflicht; er stellt diese heidnischen Schriftsteller auch wohl geradezu mit den biblischen auf Eine Linie [2]), ja er erklärt ausdrücklich, auch heidnische Schriften können zu den heiligen Büchern gezählt werden, sofern sie die Wahrheit enthalten, auch in ihnen stehe das Wort Gottes, denn die Wahrheit stamme von Gott, wo sie sich auch finde [3]). Zwingli hat allerdings auch bei sol-

1) Es ist daher schief, wenn Schenkel W. d. Prot. III, 61 ff. Zwingli von Luther so unterscheidet, dass Jener die objektive göttliche Wahrheit, Dieser die Freiheit des Einzelchristen geltend gemacht habe, Jener an dem objektiven, Dieser an dem subjektiven Standpunkt festhalte. Denn der Eine wie der Andere verlegt die letzte Entscheidung in Glaubenssachen in das Glaubensbewusstsein des Subjekts, und mögen sie auch den Antheil der menschlichen Selbstthätigkeit bei der Entstehung des Glaubens verschieden bestimmen, so ist diess doch für die vorliegende Frage gleichgültig: wenn Zwingli die „gotterleuchtete Individualität", Luther die „glaubenserfüllte Subjektivität" der kirchlichen Autorität entgegenhält (a. a. O. 71), so thun Beide ganz dasselbe. Sofern sie sich aber unterscheiden, ist es vielmehr Zwingli, welcher der Subjektivität mehr einräumt, denn von ihm wird der im Innern wirkende Geist, der Glaube des Einzelnen, dem Schriftwort in einer Weise übergeordnet, in der Luther nur einen Beweis von seiner Verwandtschaft mit den Schwärmern und ihrer falschen Subjektivität zu sehen wusste.

2) Provid. 86 o.: *Testes sunt, Moses, Paulus, Plato, Seneca.*

3) Provid. 93 m. wird eine Stelle aus Seneca mit den Worten eingeleitet: *Peregrinum testimonium si adduxero non protinus ad cujusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite adpellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat;* und nach Anführung der Stelle fügt Zwingli, S. 95 m. hinzu: *Divinis igitur undique oraculis fulti; divinum enim est quicquid verum, sanctum et infallibile: est*

Digitized by Google

chen Aussprüchen nicht die Absicht, die menschliche Vernunft dem göttlichen Geist gleichzustellen; die Wahrheitslehren der Heiden werden nur desshalb göttlich genannt, weil er sie, nach Art der Alexandriner, von einer wirklichen inneren Offenbarung herleitet [1]). Aber ist diese innere Offenbarung nicht an die Grenzen der äusseren gebunden, so kann sie sich auch nicht auf den eigenthümlichen Inhalt der geoffenbarten Religion beziehen, sie hat nur das Allgemeine der Religion, die sog. Natur- oder Vernunftreligion zum Inhalt; diese erklärt sich aber aus der Vernunft des Menschen zur Genüge, ohne dass wir eine übernatürliche Quelle für sie voraussetzen: der Begriff der inneren Offenbarung ist nur ein supranaturalistischer Ausdruck für den Begriff der menschlichen Vernunft, in den er sich auflöst, und die Ansicht, welche die innere Offenbarung der äusseren überordnet, und über ihr Gebiet hinaus ausdehnt, befindet sich, so wenig sie auch selbst schon rationalistisch im engern Sinn sein mag, doch jedenfalls auf dem Weg zum Rationalismus.

Eine Folge seiner Ansichten über Schrift und Wort Gottes sind Zwingli's kritische und hermeneutische Grundsätze. Steht dem Geiste das Richteramt über das äussere Wort zu, so muss es uns auch erlaubt sein, Schriften, die für heilig gehalten werden, kraft des Geistes in uns die Anerkennung zu versagen, oder wenn sich in einer anerkannt heiligen Schrift etwas findet, was buchstäblich genommen dem Geist unsers Glaubens widerstreitet, so sind wir berechtigt, den Anstoss durch uneigentliche Erklärung zu entfernen. Indessen brachte es der kritische Standpunkt jener Zeit mit sich, dass Zwingli von dem zweiten Ausweg viel mehr Gebrauch macht, als von dem ersten. In kritischer Beziehung ist neben der gemeinsam protestantischen Ansicht über die alttestamentlichen Apo-

---

enim solus Deus verax; qui ergo verum dicit ex Deo loquitur ... Audeo igitur et divinum appellare quod a gentilibus mutuatum est u. s. w. Vgl. in Jac. VI, b, 268 m.

1) VR. 158 o. Provid. 89 u. 95 m. christl. Einleit. I, 546 u.

Digitized by Google

kryphen [1]) die Verwerfung der Apokalypse [2]) als die einzige Abweichung Zwingli's von dem späteren Kanon der evangelischen Kirche zu erwähnen, wogegen er den Brief des Jakobus mit seiner Lehre über Glauben und Werke einstimmig genug fand, um Luthers bekanntem Urtheil nicht beizutreten [3]). Weit häufiger greift er zu dem andern Auskunftsmittel, der uneigentlichen Erklärung in ihren beiden Hauptformen, der verstandesmässigen und der mystischen, dem Tropus und der Allegorie [4]). Zwar sagt auch er, die Schrift erleuchte sich selbst, das Gotteswort solle nicht aus dem Urtheil der Menschen, sondern aus seinem eigenen Licht verstanden werden, wir dürfen nicht aus der Schrift herauspflücken, was uns gut dünke, sondern wir müssen ihren ganzen Zusammenhang betrachten, wir müssen die Schrift mit Schrift erläutern [5]); aber diess schliesst seiner Meinung nach nicht aus, sondern es setzt vielmehr voraus, dass wir die Schrift mit dem rechten Glaubensgeist auffassen, denn nur dieser kann in ihren Kern eindringen, die Schriftanalogie fällt für Zwingli, wie für den ganzen älteren Protestantismus, mit der Glaubensanalogie schlechthin zusammen [6]). Sofern daher der Schriftbuchstabe in einem gegebenen Fall dem Sinn des Auslegers nicht genügt, oder nicht mit ihm übereinstimmt, wird dieser nur den wahren Schriftsinn an's Licht zu bringen überzeugt sein, wenn er ihn seiner Ansicht gemäss umdeutet. Da die menschliche Sprache, sagt Zwingli, mit Tropen und Figuren ausgeschmückt ist, so hat sich auch die göttliche Güte zu dieser Redeweise herbeigelassen, und nichts ist so wichtig, dass nicht tropisch davon geredet würde. Um diese Tropen zu erkennen, müs-

1) Ausl. der Schlussr. I, 402 o. 405 o.
2) Ausl. d. Schlussr. I, 294 o. Berner Rel.gespr. II, a, 169 u.
3) M. s. in Jac. VI, b. 271 ff.
4) Ueber den Unterschied dieser beiden erklärt sich Zwingli selbst Apol. compl. Jes. V, 592 f.
5) Ausl. der Schlussr. I, 287 u. Von den Bildern und der Mess I, 573 u. Zweites Zür. Rel.gespr. I, 510 u. Marb. Rel.gespr. II, c, 47 u.
6) Die Belege wurden schon früher gegeben.

Digitized by Google

sen wir die verschiedenen Schriftstellen vergleichen. Wo aber ein Tropus zulässig ist, und wie weit er gehen kann, darüber belehrt uns nur der Glaube [1]). Welche Bedeutung diese Erklärungsweise für ihn hat, erhellt namentlich aus dem Abendmahlsstreit, und derselbe gibt auch über ihre Motive den besten Aufschluss, denn Zwingli's letzter Grund für seine Ansicht von den Einsetzungsworten ist doch immer der Widerspruch ihrer buchstäblichen Auffassung mit dem wahren Glauben. Ebenso häufig ist aber bei ihm auch die allegorische und typologische Erklärung, wenn sie gleich nicht dieselbe dogmatische Wichtigkeit hat, wie der Tropus. „Der heilige Geist liebt es, grosse und herrliche Dinge unter geringen und unansehnlichen Worten zu lehren" [2]). Wir dürfen daher nicht an der Schale der Schriftworte hängen bleiben, sondern wir müssen in ihren (allegorischen) Kern eindringen [3]). Wo wir aber diesen zu suchen haben, darüber gibt uns die Schrift selbst hinreichende Winke. Wenn durch die buchstäbliche Erklärung ein obscöner oder ungereimter, überhaupt also kein gotteswürdiger Sinn entsteht, so ist diess, wie Zwingli mit Origenes annimmt, der beste Beweis dafür, dass hinter den Worten ein tieferes Geheimniss verborgen liegt, das uns die Allegorie aufschliessen muss [4]). Er beschränkt sich jedoch mit ihrer Anwendung nicht auf solche Fälle, so nachdrücklich er vielmehr bei Gelegenheit Mässigung im Gebrauch der Allegorie einschärft [5]), so wenig befolgt er selbst, besonders in der Erklärung des A. T., diesen Grundsatz. Da bezeichnet Noah, oder auch Noah's Arche, Christus, seine Taube den

1) Am. exeg. III, 548 f.
2) In Exod. V, 278 u.
3) In Gen. V, 162 u.
4) In Gen. V, 133 m. 162 u. in Exod. V, 278 o.
5) Apol. compl. Jes. V, 594 u., freilich mit dem bedenklichen Zusatz, er sei nicht der Meinung, dass man nur da allegorisch erklären dürfe, wo ein Verfasser selbst allegorisire. Ausl. der Schlussr. I, 395: die Allegoricen vermögen nichts für sich selbst zu bewähren, sondern sind nur gleichsam das Gewürz für das, was schon anderweitig feststeht.

Digitized by Google

heil. Geist, und wie Noah das Fenster der Arche geöffnet hat, so, heisst es, ist Christus die Pforte zum Leben (in Gen. V, 37 m.). Dass Abraham beim Opfer die Thiere in zwei Theile zerlegt, geht auf die zwei Naturen Christi (ebd. 60 m.). Die Opferung Isaaks ist natürlich in allen Theilen ein Vorbild des Opfertods Christi; der Widder z. B., der statt Isaaks geschlachtet wurde, bedeutet die menschliche Natur Christi (ebd. 102 unt. f.). Rebekka ist die glaubige Seele, als die Braut Christi (a. a. O. 114 u.). Rahel bedeutet die christliche Gemeinde, Leah die jüdische (a. a. O. 157 m.). Das Passahlamm ist natürlich ein Typus auf Christus; es wird im ersten Monat dargebracht, denn Christus ist das A und das O u. s. w. (in Ex. 239). Das Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, kann mystisch bedeuten, dass Christus nicht von seinen Volksgenossen getödtet wurde, sondern von den Heiden (ebd. 291 m.). In der Parabel vom verlorenen Sohn bezeichnen die Füsse desselben, die mit Schuhen bekleidet werden, die Sünden der Glaubigen, die der himmlische Vater mit seiner Gnade bedeckt, das gemästete Kalb ist Christus (in Luc. VI, a, 674). Es wird an diesen Proben mehr als genug sein. Welche Schranken hätten auch eine Allegorie binden können, die auf ein genaues Zutreffen der einzelnen Züge zum Voraus verzichtet, zufrieden, wenn sie nur irgend einen Vergleichungspunkt zwischen Bild und Gegenbild aufspürt [1])? So wenig das aber nach unserem Geschmack sein mag, für Zwingli ist es nicht blos als eine Huldigung gegen die Gewohnheit seiner Zeit, sondern auch als eine Konsequenz seines eigenen theologischen Standpunkts bezeichnend, und wenn seine gleichmässige Vorliebe für den Tropus und die Allegorie beim ersten Blick auffällt, so mag uns eben diese über das eigenthümliche Verhältniss einen Wink geben, in dem sich rationalistische und mystische Neigungen bei ihm durchdringen.

D. Die Kirche.

Die ganze Auffassung des Verhältnisses, in welchem das

1) In Gen. V, 157 m.

Digitized by Google

Innere des Glaubenslebens zu dem Aeusseren der positiven Religion steht, findet ihren allgemeinsten Ausdruck in der Lehre von der Kirche. Liegt es nun in dieser Beziehung im Wesen der protestantischen Frömmigkeit, dass sie der kirchlichen Gemeinschaft und der Verbindung des Glaubigen mit derselben im Verhältniss zu seiner innerlichen Gemeinschaft mit Gott nur einen untergeordneten Werth beilegt, so muss sich diese Eigenthümlichkeit da im stärksten Maass geltend machen, wo das Aeussere der Religion überhaupt gegen das unmittelbare innere Verhältniss des Einzelnen zur Gottheit sosehr zurücktritt, wie bei Zwingli. Es ist daher natürlich, dass sich dieser die protestantische, zuerst von Luther aufgebrachte Unterscheidung der inneren und der äusseren, der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche in ihrem vollen Umfang aneignet. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Glaubigen, der Erwählten. Aber ob Jemand den wahren Glauben hat, und erwählt ist, das weiss nur Gott und der Glaubige selbst, dem es durch das untrügliche Zeugniss des Geistes gewiss wird, von Anderen dagegen können wir es nie mit voller Sicherheit wissen. Die Kirche der Glaubigen ist daher nothwendig unsichtbar, weil ihre Mitglieder nicht mit Gewissheit als solche zu erkennen sind; erst beim Weltgericht wird sie durch die Scheidung der Frommen und der Gottlosen sichtbar werden. Nichtsdestoweniger ist sie allein die wahre Kirche; sie ist die allgemeine oder katholische, denn alle wahre Christen gehören zu ihr, mögen sie auch äusserlich über die ganze Welt zerstreut sein; sie ist rein und unfehlbar in der Lehre, denn der göttliche Geist lässt die Glaubigen in keiner Grundwahrheit irre gehen. Von dieser unsichtbaren Kirche ist dagegen die sichtbare Kirche, oder die Gesammtheit derer zu unterscheiden, welche sich äusserlich zum Christenthum bekennen; und ebenso, drittens, die Einzelkirchen, oder die einzelnen Theile der sichtbaren Kirche. In der sichtbaren Kirche als Ganzem, und in jedem ihrer Theile sind neben den Frommen auch Gottlose; mithin ist keine sichtbare Kirche als solche allgemein und unfehlbar, und auch die Gesammtkirche kann nur desshalb und nur so

Digitized by Google

lange wirklich als christliche Kirche gelten, weil und wie lange sie am Wort Gottes festhält. Weit entfernt daher, dass der römischen Kirche der Name der katholischen zustände, ist sie vielmehr gar keine Kirche Gottes, sondern eine Kirche des Teufels [1]); aber auch die Wiedertäufer sind im Irrthum, wenn sie meinen, die Kirche der Heiligen lasse sich äusserlich darstellen; die sichtbare Kirche kann wohl synekdochisch *(a parte potiori)* mit dem Ausdruck „Erwählte" bezeichnet werden, wollen wir dagegen eigentlich sprechen, so fällt nur die unsichtbare Kirche mit der Gesammtheit der Erwählten und diese mit jener zusammen [2]).

Mit diesen Grundsätzen tritt nun Zwingli zunächst allen hierarchischen Ansprüchen entgegen. Das Amt der Schlüssel, das übrigens Christus nicht dem Petrus allein, sondern allen Aposteln und dem ganzen Lehrstand übertragen hat, bezeichnet nicht eine richterliche Gewalt, am Allerwenigsten ein Recht zur Sündenvergebung, sondern einzig und allein den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums [3]), oder das Lehramt; dieses freilich ist der Kirche ganz unentbehrlich [4]). Die heil. Schrift weiss nichts von einem geistlichen Charakter, sie betrachtet das Priesterthum als ein Amt, nicht als eine „Würde oder Junkerschaft", ein Priester soll ein Verkündiger des göttlichen Worts und ein Wächter der Seelen sein, ist er das nicht, so soll man ihn absetzen, und dann ist er kein Priester mehr [5]). Macht die Geistlichkeit vollends den Anspruch auf politische Rechte und Geschäfte, so ist das

1) Adv. Ems. III, 134 unt. Can. miss. III, 92 o. u. A.

2) Die Belege zu der obigen Darstellung finden sich ausser der Hauptstelle adv. Ems. III, 125 ff. Fid. rat. IV, 8 f. Can. miss. III, 91 f. Sacr. bapt. III, 574. Erstes Zür. Rel.gespr. I, 140 m. Ausl. der Schlussr. I, 200 ff. Zw. Zür. Rel.gespr. I, 468 ff. Der Hirt I, 656., ferner Fid. expos. IV, 58. in Matth. VI, a, 337 f. 341 m. 432 m. epist. VIII, 380 u., wo auch die Ausdrücke *eccl. visibilis* und *invisibilis* vorkommen.

3) Ausl. der Schlussr. I, 346 f. 379 ff. 392 f. adv. Ems. III, 133 f. VR. 215 ff. vgl. bes. S. 224.

4) Fid. rat. IV, 15 unt. f.

5) Ausl. der Schlussr. I, 414 f.

Digitized by Google

weiter nichts, als ein Eingriff in die Rechte der weltlichen Obrigkeit, welcher Gott dieses Geschäft ausschliesslich vorbehalten hat [1]), ein Missbrauch, dem baldmöglichst durch Beschränkung der Priester auf ihren Lehrberuf, und durch Einziehung der überflüssigen geistlichen Güter für Armenzwecke [2]) zu steuern ist. In Folge dieser Ansicht von der Bedeutung des geistlichen Amts wird auch die Einzelbeichte, welche Luther noch aufrecht hielt, von Zwingli verworfen, und nur die Berathung des Geistlichen wird als ein Bedürfniss schwächerer Gemüther gestattet, denn der Geist und der Glaube sei es, welcher uns der Vergebung unserer Sünden gewiss mache, nicht die priesterliche Absolution [3]). Der ursprüngliche Eigenthümer aller jener Rechte, die sich der katholische Klerus angemasst hat, ist nach Zwingli, sofern sie nicht als politische der bürgerlichen Obrigkeit zustehen, nur die Gesammtheit der Glaubigen, das christliche Volk oder die Gemeinde. Nicht bei der Geistlichkeit, sondern bei allen Glaubigen steht das Urtheil über die Lehre, denn das innere Verständniss des göttlichen Worts ist Sache der frommen Erfahrung, nicht der Gelehrsamkeit, nicht die Bekanntschaft mit den Erfindungen der Menschen, sondern die Liebe zur göttlichen Offenbarung führt zu höherer Erleuchtung, und der Geist Gottes ist derselbe in dem Ungelehrten, wie in dem Gelehrten [4]). Wer diesen Geist hat, der kann aus dem Wort

1) Ausl. der Schlussr. I, 350 f. VR. 303 m. Vgl. ebd. 275 unt. Dagegen will Zwingli die Steuerfreiheit der Geistlichen, aber nur als eine Sache des menschlichen Rechts, bedingungsweise gestatten, von göttl. und menschl. Gerecht. I, 456 m.

2) VR. 276. vgl. W. II, b, 327 f. II, c, 72 f.

3) Ausl. der Schlussr. I, 255 m. 393 ff. Dass diese Wort J. Chr. II, b, 22 m. V. Touf II, a, 258 m.

4) Adv. Ems. III, 130 m.: *hanc rem solae piae mentes norunt .. Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. Doctrina non est: nam doctissimos homines videmus rem saluberrimam ignorare.* Archet. III, 720. 730: *Rustici, an non videtis, spiritum Dei sibi ubique esse similem eundemque semper? qui et quanto quisque est humanarum inventionum indoctior, divinarum tamen amantior, tanto clarius eum docet ... Itaque ut tandem finiam, non uniu*

Digitized by Google

in seinem Innern das äussere Wort beurtheilen. Wo daher eine glaubige Gemeinde versammelt ist, da mag man ihr füglich die Entscheidung über die Wahrheit der Lehre überlassen, welche die Prediger vortragen, und man hat nicht zu befürchten, dass hieraus Irrung und Zwiespalt entstehe, denn wo Gott im Menschen ist, da versteht er sogleich, was zur Ehre Gottes und zum Frieden dient, und wenn je Einer aus fleischlicher Gesinnung reden sollte, so werden es die Andern sofort spüren, und ihn in seine Schranken zurückweisen [1]). Die rechte Waffe gegen Ketzereien ist daher das Wort Gottes; Gewalt soll die Obrigkeit nur dann brauchen, wenn die Irrlehrer mit dem Wort überwunden in aufrührerischer Weise der Wahrheit sich widersetzen [2]), im Uebrigen hat man das Urtheil über sie Gott anheimzustellen, der die Seinen auch unter Irrthum, wie unter anderen Sünden, behüten kann [3]). Daraus folgt nun allerdings nicht, dass Jeder gleichsehr den Beruf zum Lehrer hat, oder dass keinerlei Ordnung bei den gottesdienstlichen Versammlungen einzuhalten ist; das Richtige ist vielmehr — und die Unordnungen der Wiedertäufer geben Zwingli eine besondere Veranlassung, diess nachdrücklich einzuschärfen — dass sich Niemand zum Lehrer aufwerfe, der nicht berufen ist, dass nur solche zu Predigern bestellt werden, welche die Ursprachen der Schrift verstehen, und welche überhaupt die nöthigen Kennt-

---

esse videtis aut alterius de scripturae locis pronuntiare, sed omnium, qui Christo credunt (das heisst aber nicht, wie es Schenkel III, 73. erklärt, dass das Entscheidungsrecht über den wahren Schriftsinn nicht einem jeden Gläubigen, sondern nur der Gesammtheit derselben zustehe, sondern vielmehr, es stehe Allen gleich sehr zu), *non enim ad mensuram dat Deus spiritum.*

1) Adv. Ems. 132 o. 135 o. V. Predigtamt II, a, 313 m. Zweites Zür. Rel.gespr. I, 470 o. In der letztern Stelle sagt Zwingli ausdrücklich, diese hier gegenwärtige Versammlung könne nicht irren, weil sie nur auf das Wort Gottes hören wolle.

2) Ausl. der Schlussr. I, 421 m.

3) Zw. Zür. Rel.gespr. I, 513 m.

Digitized by Google

nisse für dieses Geschäft besitzen [1]), dass Keiner ohne die Erlaubniss des bestellten Predigers und der Gemeinde mit Vorträgen in der Gemeindeversammlung auftrete, oder Aenderungen in den gottesdienstlichen Gebräuchen (wie z. B. hinsichtlich der Kindertaufe) vornehme [2]). Diess streitet aber mit den oben entwickelten allgemeinen Grundsätzen nach Zwingli's Meinung so wenig, und er selbst ist sich jener Aenderung seiner Ansichten, jenes „völligen Bruchs mit der Subjektivität in kirchlichen Dingen", den man neuerdings hierin finden wollte [3]), so wenig bewusst, dass er nach wie vor, zum Theil in denselben Schriften und an denselben Orten, die jenen Widerspruch gegen den wiedertäuferischen Lehrunfug enthalten, den Grundsatz der allgemeinen Lehrfreiheit und den Wunsch ausspricht, dass ausser den gelehrten Theologen auch andere Gemeindeglieder kirchliche Vorträge halten möchten [4]). Ja noch mehr: sein Widerspruch gegen die Wiedertäufer stützt sich gerade auf die Grundsätze, mit denen er nach Schenkels Meinung unvereinbar sein soll. Weil die Entscheidung über Lehre und Gebräuche der Gesammtgemeinde zusteht, sagt er, so ist es unrecht von den Wiedertäufern, sich den Gemeinden gegen den Willen der Mehrheit aufzudrängen, und gerade das tadelt er an ihnen, dass sie Neuerungen angefangen haben, ohne es der Gemeinde anzuzeigen, oder ihr Urtheil abzuwarten [5]). Und auch diesen Tadel beschränkt er ausdrücklich auf die Neuerungen in äusserlichen Dingen, wie die kirchlichen Gebräuche, nach dem inneren Menschen dagegen solle Jeder Christo nachfolgen, wie

1) V. Predigtamt II, a, 305 m. 313 o. 328 vgl. Ausl. der Schlussr. I, 415 u., wo unter Anderem das Dollmetschen der griechischen und ebräischen Sprache zum Dienst am Wort Gottes gerechnet wird.

2) V. Touf II, a, 234. 259 m. Ueber D. Balthasars Taufb. II, a, 345 m.

3) Schenkel III, 76 ff. 85 u. ö.

4) So vom Predigtamt II, a, 313. Sendbr. an d. Essl. II, c, 9 m. vgl. adv. Ems. 131 m.

5) V. Touf 234. 259 f. über Balth. Taufb. 345 m.

Digitized by Google

es ihm Gott verleihe [1]). So bezeugt er auch, man habe den Verkauf wiedertäuferischer Schriften in Zürich nie verboten, und ihren Verfassern zu öffentlicher Vertheidigung ihrer Ansichten jede Gelegenheit gegeben, und gerade dadurch sei man der wiedertäuferischen Bewegung Herr geworden [2]). Mag sich nun auch der Züricher Rath bei seinen Massregeln gegen die Schwärmer, die eben zugleich eine für die bürgerliche Ordnung sehr gefährliche Parthei waren, keineswegs immer in diesen Schranken gehalten haben, und mag wohl auch Zwingli im Allgemeinen hiemit einverstanden gewesen sein: in seinen Grundsätzen über das Recht der Einzelnen und des christlichen Volks zur freien Prüfung der Glaubenslehren ist er sich, wenn man seine Aeusserungen ihrem wahren Sinn gemäss auffasst [3]), von Anfang an gleich geblieben. Dass jene Grundsätze an sich selbst widerspruchslos und über alle Einwürfe erhaben seien, soll damit nicht gesagt sein; die Stellung, welche Zwingli dem christlichen Volk anweist, hat unverkennbar etwas Unklares; er redet von der glaubigen Gemeinde, die in ihrem Urtheil nicht fehlgehe, wie wenn er nicht selbst bewiesen hätte, dass es eine Gemeinde von lauter Glaubigen nicht geben kann, und er drückt sich über die Bedeutung, welche dem Urtheil dieser Gemeinde zukommt, nicht selten so aus, als ob die Kirche nicht blos über die Geltung gewisser Ansichten in ihrer Lehre und ihren Gebräuchen, sondern auch über ihre objektive Wahrheit und ihre innere Berechtigung zu entscheiden hätte. Aber ähnliche Bemerkungen werden wir überall machen können, wo

1) V. Touf 259 u. VR. 300 o.

2) Sendbr. an d. Essl. II, c, 9 m.

3) Wäre freilich richtig, was Schenkel III, 82. behauptet, dass Zwingli in der Schrift von der Taufe II, a. 237. die Forderung stelle, man möge seine Schrift nicht angreifen, dass er sich gewissermassen allen Widerspruch verbitte, so könnten wir uns über eine solche Inkonsequenz nicht genug wundern; sieht man jedoch die Stelle selbst an, so bittet er darin nur, man möge ihm nicht in zanksüchtiger und eigensinniger Weise, gegen die eigene bessere Ueberzeugung, widersprechen.

Digitized by Google

der Versuch gemacht wird, die protestantische Glaubensfreiheit mit der Voraussetzung einer unabänderlich gegebenen, für die Ueberzeugung der Einzelnen bindenden Offenbarungswahrheit zu vereinigen: die Mehrheit, welche sich im Besitz dieser Wahrheit weiss, wird eine Abweichung von ihrer Auffassung derselben immer nur als einen Angriff auf den anerkannten christlichen Glauben zu betrachten wissen, und wenigstens ihr öffentliches Hervortreten zu verhindern sich verpflichtet glauben.

Dieser Umstand fällt um so schwerer in's Gewicht, wenn wir bemerken, wie Zwingli seinen allgemeinen und in dieser Allgemeinheit noch allzu unbestimmten Begriff der Kirche für die Ordnung des wirklichen Lebens in's Enge zu ziehen genöthigt ist. Die Entscheidung in Glaubenssachen würde zunächst der Kirche als Ganzem zufallen, da sich aber diese in ihrer Gesammtheit nicht versammeln kann, so treten an ihre Stelle die Einzelgemeinden. Diese sind es daher, welche das Wort des Predigers durch das innere Wort beurtheilen [1]), und denselben steht aus dem gleichen Grund auch die Ausübung der Kirchenzucht und das Recht des Kirchenbanns allein zu [2]). Fragt man aber, in welcher Weise sie hierüber zu beschliessen haben, so verweist uns Zwingli zunächst auf die Stimmenmehrheit [3]), indem er uns über die Besorgniss, dass die Mehrheit ihr Ohr der Wahrheit verschliessen konnte, mit der Hoffnung beruhigt, wenn nur das Wort Gottes treulich gepredigt werde, so werde es Gott schon mehren, bis die Widersacher übermehrt werden [4]). Indessen konnte er sich nicht verbergen, dass es bei manchen Dingen gefährlich

1) Can. miss. III, 92 o. adv. Ems. III, 134 m. 135 o.

2) Ausl. der Schlussr. I, 334 ff. Zweit. Zür. Rel.gespr. I, 469 m. Berner Disp. II, a, 83 m. Adv. Ems. 131. 135 o. VR. 303 m. 304 u. Wir kommen noch einmal auf Zwingli's Ansicht vom Kirchenbann zurück.

3) V. d. Bildern u. s. w. I, 578 u.: der Pfarrer soll die Gemeinde über Beibehaltung oder Abschaffung der Bilder befragen, »und soll das meer fürgon und dem nachkommen werden«.

4) V. Touf II, a, 260 o.

Digitized by Google

sei, die Entscheidung bei der Masse zu suchen, zumal in einer Zeit schwärmerischer Bewegungen, und unter Umständen, die ein möglichst besonnenes und einheitliches Handeln nöthig machten; er liess es sich daher gerne gefallen und beförderte es, dass sowohl in Zürich, als auch anderwärts, die bürgerliche Obrigkeit die Leitung der Kirche in die Hand nahm [1]). Diese Leitung sollte sich nun allerdings nur auf die äusseren Angelegenheiten der Kirche erstrecken, bei den Stücken dagegen, welche den Glauben und die Seligkeit betreffen, wird an dem Grundsatz festgehalten, dass die Obrigkeit nicht über die Seelen und Gewissen, über das Wort Gottes und die christliche Freiheit gesetzt sei, und auf Befehle, welche dem Wort Gottes widerstreiten würden, ist die Antwort bereit, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen [2]). Und auch abgesehen davon bemüht sich Zwingli, die Gewalt, welche er der Obrigkeit einräumt, mit dem demokratischen Charakter seiner allgemeinen Grundsätze über die Kirche möglichst in Uebereinstimmung zu bringen. Er setzt nicht blos überhaupt, wie sich diess von selbst versteht, eine christliche Obrigkeit voraus, sondern er bemerkt auch ausdrücklich, um im Namen der Kirche handeln zu können, müsse sich die Obrigkeit nach dem Wort Gottes richten; er will ihr nur desshalb eine Gewalt in kirchlichen Dingen zugestehen, weil ihr dieselbe durch die stillschweigende Zustimmung der Gemeinde übertragen sei, und das Volk auch an ihr, wie am bürgerlichen Regiment, Antheil nehme; er rechtfertigt jene Uebertragung durch den Vorgang der antiochischen Gemeinde, die ja auch Paulus und Barnabas für sich habe handeln lassen; er erinnert daran, dass die obrigkeitliche Kirchenleitung von den Geistlichen fortwährend überwacht werde; er findet es ganz passend, dass den Landgemeinden, bei denen diess wegen ihrer Kleinheit angehe, die Entscheidung nach Stimmenmehr-

1) VR. 299 u. Subsid. de euch. III, 339. ad Ambr. Blar. epist. VIII, 176 ff.

2) M. vgl. ausser den ebenangeführten Stellen: v. göttl. u. menschl. Gerechtigkeit I, 452 unt. f. 458.

Digitized by Google

heit, z. B. in der Frage von den Bildern und der Messe, überlassen werde [1]). Nichtsdestoweniger lässt sich nicht verkennen, wie sehr die Selbstregierung der Gemeinde durch dieses Staatskirchenthum beschränkt wird. Soll auch die Obrigkeit nur als Vertreterin der Gemeinde handeln, so ist doch die stillschweigende Uebertragung von Seiten der letztern ein sehr unsicherer Rechtsgrund, und wenn es Zwingli möglich findet [2]), dass die Kirche die Entscheidung der wichtigsten Fragen Einem oder Zweien übergebe, so ist damit auf den früheren demokratischen Grundsatz so gut wie verzichtet. Mag ferner noch so bestimmt erklärt werden, dass sich die obrigkeitliche Kirchengewalt nur auf die äusseren Angelegenheiten der Kirche beziehe, so wird doch der Begriff dieses Aeussern so weit ausgedehnt, dass es die wesentlichsten Seiten des kirchlichen Lebens, ausser dem rein Innerlichen der frommen Gesinnung, in sich befassen würde. Die Obrigkeit, heisst es, sei verpflichtet, alles das abzustellen, was wider das göttliche Wort sei, wenn Elias die Baalspfaffen geschlachtet habe, so müsse eine christliche Obrigkeit doch das Recht haben, Bilder und Messe zu verbieten, wenn es zur Erhaltung des wahren Glaubens nothwendig sei, dürfe man auch vor den härtesten Massregeln nicht zurückschrecken, wer nicht in Gutem zu bewegen sei, dass er thue oder unterlasse, was die überwiegende Mehrzahl, durch's Wort Gottes belehrt, beschliesse, den müsse man nach dem Vorgang Christi die Geissel fühlen lassen [3]), die Obrigkeit solle die Feinde Christi schweigen heissen, nachdem sie ihres Irrthums überführt seien [4]). Es liegt am Tage, dass es durch diese Grundsätze ganz in die Hand der Obrigkeit gelegt ist, wie weit sie die Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der Kirche und die Beschränkung der Lehrfreiheit ausdehnen will, und dass nicht blos die

1) VR. a. a. O. epist. VIII, 178.

2) Epist. a. a. O.

3) V. göttl. und menschl. Gerechtigk. I, 458 u. epist. VIII, 178 m. 180 o. 182 unt. f. 1840.

4) Ausl. des 65. Art. I, 421.

Digitized by Google

Strenge gegen die Wiedertäufer, sondern auch noch ganz andere Dinge hiemit zu rechtfertigen gewesen wären. Wenn sich das Kirchenregiment nach Zwingli's Grundsätzen dennoch von dem der lutherischen Staatskirchen unterscheidet, so liegt der Grund davon weit mehr in der Verschiedenheit des politischen, als des kirchenpolitischen Standpunkts. Wer so, wie Zwingli, zunächst republikanische Staaten im Auge hat, und die republikanischen Grundsätze entschieden genug festhält, um die Absetzung einer schlechten und unchristlichen Obrigkeit zu verlangen [1]), für den wird auch beim ausgesprochensten Staatskirchenthum die Gefahr des Cäsaropapismus lange nicht so dringend sein, wie für denjenigen, welcher in der Monarchie und unter Voraussetzung der lutherischen Lehre vom widerstandslosen Gehorsam der Unterthanen die bischöfliche Gewalt den Landesherrn überliefert. Aber trotz dem lässt sich nicht läugnen, dass das praktische Bedürfniss dem schweizerischen Reformator Zugeständnisse abgedrungen hat, welche mit seinen Grundsätzen nicht durchaus vereinbar sind.

Um so weiter sehen wir ihn dagegen auf einer andern Seite durch die theoretische Konsequenz dieser Grundsätze über die Grenzen hinausgeführt, in welche auch der Protestantismus die Kirche einzuschliessen gewohnt ist. Wenn Luther weitherzig genug war, um die Mitglieder der wahren Kirche in den verschiedenen äusseren Religionsgesellschaften zu suchen, so musste er sich doch hiebei schon desshalb auf die christliche Kirche beschränken, weil ihm der seligmachende Glaube durch die äusseren Heilsmittel, die nur ihr verliehen sind, bedingt schien, und nur zu Gunsten der ungetauft verstorbenen Christenkinder wagte er selbst noch schüchterner, die nachfolgende lutherische Orthodoxie bestimmter, ein ausserordentliches Einschreiten der göttlichen Gnade zu hoffen. Zwingli dagegen besitzt in seinen Grundsätzen über die absolute Wirksamkeit Gottes und die Bedeutung der äusseren Dinge das Mittel, um sich nicht allein über ihre Seligkeit

1) Das Nähere hierüber im nächsten Abschnitt.

Digitized by Google

vollkommen zu beruhigen, sondern auch ausserhalb der christlichen und der alttestamentlichen Kirche Erwählte und Gläubige anzunehmen. Von den Christenkindern haben wir schon gehört, dass sie ebensogut, wie die Erwachsenen, ja noch viel gewisser, zum Volk Gottes gehören [1]). Von ihnen muss daher unbedingt gelten, dass sie durch Christus von der Schuld der Erbsünde befreit sind, selbst wenn man eine solche annehmen wollte [2]), und auch der Mangel der Taufe kann dieser Ueberzeugung keinen Eintrag thun, denn nicht die Taufe ist es, die uns selig macht, sondern das Blut Christi [3]), oder eigentlich gesprochen, auch nicht dieses, sondern die göttliche Erwählung, deren Wirkung an kein äusseres Zeichen gebunden ist [4]). Aus demselben Grunde kann aber auch der Umstand, dass die Kleinen noch keinen Glauben haben, ihrer Seligkeit nicht im Weg stehen. Wenn Christus sagt, wer nicht glaubt, werde verdammt werden, so bezieht sich diess nur auf solche, die im Stand wären, zu glauben, nicht auf die unmündigen Kinder [5]), von diesen gilt vielmehr das Wort Röm. 4, 15.: wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung, sie befinden sich im Stand der Unschuld, und können nicht verdammt werden [6]). Die göttliche Erwählung kann nicht blos von nichts Aeusserem, sondern auch nicht einmal vom Glauben abhängig gemacht werden: *electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi.* Der Rathschluss Gottes ist uns verborgen, wie könnten wir uns herausnehmen, zu bestimmen, wer erwählt ist [7])? Weit entfernt

---

1) M. s. den Abschnitt über die Kindertaufe.

2) Wie diess Zwingli in der ersten Zeit nicht gethan hatte; s. o.

3) Pecc. orig. III, 641 unt. folg. Provid. 125 u.

4) Provid. a. a. O. Pecc. orig. 638 o.: *ex electione est beatitudo et gratia, similiter abjectio, non ex signorum sive sacramentorum initiatione.*

5) V. Touf II, a, 292 m. Pecc. 634 o. Prov. 123 o. Epist. VII, 550 m.

6) Pecc. orig. 641 m.

7) Fid. rat. IV, 7 m. Vgl. Prov. 123 o.: *Antecedit igitur electio*

Digitized by Google

daher, dass die ungetauft verstorbenen Christenkinder verdammt wären, ist vielmehr zu sagen, dass wir von ihrer Seligkeit fester überzeugt sein können, als von der jedes Andern; denn von der Schuld der Erbsünde hat sie Christus befreit, eigene Sünden aber haben sie noch nicht begangen. Es kann insofern geradezu für ein Zeichen der Erwählung gelten, als Kind zu sterben: von den Erwählten wird der eine Theil durch ein frommes Leben, der andere durch frühzeitigen Tod zur Seligkeit geführt [1]).

Gilt diess aber nur von den Kindern der Christen, oder müssen nicht die gleichen Gründe denen der Nichtchristen zu Gute kommen? Zwingli ist konsequent genug, diese Frage unbedenklich zu bejahen. Versichert er auch wiederholt, er wolle über die Heidenkinder nicht entscheiden [2]), so sagt er doch auch ganz unumwunden, er für seine Person sehe keinen Grund, ihnen die Seligkeit abzusprechen, auch sie seien rein von Verschuldung, denn Christus sei für das ganze Menschengeschlecht gestorben, und habe Adams ganze Schuld ausgeglichen, von eigener Versündigung könne aber auch bei ihnen nicht die Rede sein, da sie kein Gesetz haben [3]). Es liegt am Tage, dass diese Erwägungen, in Verbindung mit dem Gedanken an die Unbedingtheit der göttlichen Erwäh-

---

fidem. Quo fit ut, qui electi sunt et ad fidei cognitionem non veniunt, quomodo infantes, nihilominus aeternam beatitudinem adipiscantur: electio enim est, quae beatos facit, eaque usque adeo libera, ut nullius operis aut virtutis nostrae ratio habeatur. in Catabapt. III, 426 u.: *electi eligebantur antequam in utero conciperentur: mox igitur ut sunt, filii Dei sunt, etiamsi moriantur, antequam credant aut ad fidem vocentur.* Das heisst aber nicht: »man könne ein seliger Mensch sein, bevor man glaubt, die Seligkeit sei mithin etwas vom Glauben Unabhängiges« (Schenkel II, 393). Die Erwählten, die als Kinder sterben, sind während ihres Erdenlebens nicht selig, sondern nur zur Seligkeit prädestinirt.

1) Provid. 125 m. 126 unt. f.

2) V. Touf II, a, 291 m. epist. VII, 550 m.

3) M. s. ausser den ebenangeführten Stellen Fid. rat. IV, 7 m. Pecc. orig. III, 640 f.

Digitized by Google

lung, für ihn ganz entscheidend sein mussten; wenn er sich nichtsdestoweniger über diesen Punkt nicht ganz bestimmt ausspricht, so thut er diess wohl nur desshalb, weil derselbe durch keine ausdrücklichen Schriftzeugnisse zu erledigen, und von wenig praktischem Belang ist [1]).

Etwas anders verhält es sich allerdings mit den Erwachsenen unter den Heiden. Zwar das Wort Christi, dass die Unglaubigen verdammt werden, lässt sich auch auf sie, wie Zwingli glaubt, nicht unbedingt anwenden, denn diese Drohung gilt nur denen, die das Evangelium gehört, und ihm nicht geglaubt haben [2]). Aber doch liess sich von ihnen nicht sagen, dass sie sich im Stand der Unschuld befinden, wie die Kinder. Bei ihnen sind zu der Erbsünde, die für sich genommen Niemand verdammen würde, Thatsünden hinzugekommen, und diese machen allerdings verdammlich, falls nicht der Glaube diese Folge abwendet. Aber wer kann beweisen, fragt Zwingli, dass Heiden unmöglich den wahren Glauben haben können? Gottes Wahl ist frei, er kann sich auch aus den Heiden Verehrer auswählen, die er nach ihrem Tode selig macht [3]). Die Seligkeit beruht nur auf der Erwählung, Gott kann auch Heiden den Glauben eingiessen, den sie sofort durch ihre Werke bewähren, wie wir diess von einem Seneca, einem Sokrates und vielen Andern annehmen dürfen [4]); er hat auch unter den Heiden Solche, und er hat deren immer gehabt, die er zur Gerechtigkeit und zum ewigen Leben erwählt hat [5]). Wenn die Heiden des Gesetzes Werke thun, so sollen sie zum Volk Gottes gerechnet werden; warum anders, als desshalb, weil sie dadurch zeigen, dass auch sie wahre Frömmigkeit haben [6])? Wir sehen ja aber auch wirklich, dass viele von ihnen mit der Wahrheit nicht unbe-

1) Wie er diess auch a. a. O. andeutet.
2) V. Touf 292 u. Pecc. 634 o. Provid. 123 o. epist. VII, 550 m.
3) Provid. 123 u.
4) In hist. res. VI, b, 69 m.
5) In Matth. VI, a, 242 o.
6) Prov. 123 u. Pecc. III, 640 m. epist. a. a. O.

Digitized by Google

kannt waren, wir können bei einem Pindar und bei anderen alten Dichtern und Philosophen einen reinen und frommen Sinn, und trotz ihres anscheinenden Polytheismus den Glauben an Einen Gott nachweisen [1]), wir müssen den Glauben eines Seneca, dieses heiligen Mannes, bewundern [2]), wir dürfen einen Plato und Seneca neben den Aposteln und den Propheten als solche nennen, durch welche der göttliche Geist spricht, denn die Wahrheit kommt vom heil. Geist, wer sie auch ausspreche [3]), wir erkennen aus dem Beispiel der Catonen, des Camillus, des Scipio u. s. w., dass auch in jener Zeit wahre Frömmigkeit nicht blos in Palästina zu Hause war, dass der Geist, der die ganze Welt geschaffen hat, auch in der ganzen Welt seiner Erwählten sich annahm [4]). Warum dürften wir da nicht erklären, dass wir lieber das dereinstige Loos eines Sokrates und Seneca theilen möchten, als das der Päpste und ihrer Kreaturen [5]), warum sollten wir nicht im christlichen Himmel neben Abraham und Jakob auch Herkules und Theseus, neben Moses und Samuel auch Numa und Aristides, neben den Propheten auch Sokrates, neben Josua und Gideon, Camillus und die Catonen, neben David auch Scipio, neben Hiskias auch Antigonus zu treffen Aussicht haben [6])? So überspringt hier das Bewusstsein von der Allgemeinheit des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, die Schranken der positiven Religion. Es ist einleuchtend, wie sehr hiebei der humanistische Standpunkt Zwingli's mitwirkte: wer so viel von den Alten gelernt hatte, der konnte sich unmöglich überwinden, in seinen Lehrern und Vorbildern seine eigene Bildung zu verdammen, und wenn die Bewunderung der Alten bei einseitigen Humanisten nicht selten fast zu einem neuen Heidenthum fortgieng, so mochte sie einen Zwingli wenigstens zu dem Versuch veranlassen, sie mit

1) Provid. 161 m.
2) Pecc. III, 633 unt. f. vgl. Prov. 95 m. in Gen. V, 40 m.
3) Prov. 86 o. 89 u. in Matth. VI, a, 243 u.
4) Epist. VIII, 179 m.
5) Prov. 123 u.
6) Fid. expos. IV, 65 u.

Digitized by Google

den Lehrsätzen der christlichen Theologie in Uebereinstimmung zu bringen. Nur widerspricht diess der andern Behauptung, dass Zwingli seine Ansichten über die Seligkeit der Heiden in richtiger Folgerung aus seinem theologischen Princip gewonnen habe, nicht im Geringsten, denn dieses selbst ist, wie überhaupt der Protestantismus, unter dem Einfluss jener Studien entstanden, die im 15ten und 16ten Jahrhundert die abendländischen Völker zuerst wieder von der Herrschaft der mittelalterlichen Ueberlieferungen befreiten, und den Menschen von der geschichtlichen Auktorität auf das Allgemeine seiner Natur zurückführten. Jener Gegensatz zwischen dem inneren Glaubensleben und den äusseren Dingen, welchen Zwingli seinem ganzen System zu Grunde legt, ist nur eine von den Aeusserungen des Geistes, der die reformatorischen Bewegungen jener Zeit auf allen Gebieten durchzieht; es ist daher ganz natürlich, dass sich der Reformator auch in den Folgerungen, die er aus jenem Princip ableitet, mit andern gleichzeitigen Bestrebungen berührt.

5. Die Verwirklichung des Heils im Subjekt; der Glaube und das Leben des Christen.

Die religiöse Thätigkeit des Subjekts muss bei Zwingli in demselben Maasse an Bedeutung gewinnen, wie das Objektive der Religion hinter dem Gedanken an die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens und hinter der alleinigen Werthschätzung der frommen Gesinnung zurücktritt. Auch hier handelt es sich aber für ihn, nach dem früher Entwickelten, weit weniger um diejenigen Vorgänge, durch welche der Glaube im Gemüth des Menschen erzeugt wird, als um die Bethätigung des Glaubens in der Willensbeschaffenheit und im Leben des Menschen, und er legt aus diesem Grunde auf das Gesetz, als die von Gott gegebene Richtschnur unsers Handelns, ungleich höheren Werth, als Luther, gewinnt aber dafür auch die Stärke, das weltliche Leben vollständiger, als diess Luther vermocht hatte, mit seinem Prinzip zu durchdringen. Wir fassen die Eigenthümlichkeit Zwingli's nach diesen verschiedenen Beziehungen näher in's Auge.

Digitized by Google

1. Der Glaube und die Werke.

Den Mittelpunkt und die Wurzel alles christlichen Lebens findet Zwingli, wie Luther, im Glauben. Diess bedarf für uns nach allem Bisherigen keines Beweises. Ebenso ist aber auch schon gezeigt worden, dass der Begriff des Glaubens von Beiden verschieden gefasst wird. Denn wenn ihn auch Beide im Allgemeinen als Gottvertrauen definiren, so gehen sie doch in der näheren Bestimmung dieses Gottvertrauens auseinander: nach Luther ist der Glaube das vertrauensvolle Ergreifen der Gnade, die uns Gott in Christus anbietet, ein schlechthin receptives Verhalten zu dem, was dem Menschen ganz unabhängig von seiner Selbstthätigkeit gegeben ist, nach Zwingli ist er das Leben des Menschen in Gott und das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen, welches sich ebensosehr in dem Drange des Heiligungsstrebens als in der unbedingten Heilsgewissheit, oder dem Bewusstsein der Erwählung, bethätigt. Dort ist er ideale Aneignung dessen, was ausser dem Menschen vor sich gegangen ist, hier ein realer Heilsbesitz, dessen Ursache freilich gleichfalls ausser dem Menschen liegt, der aber für sich genommen eine wirkliche Veränderung im Zustand des Menschen nicht blos hervorbringt, sondern selbst unmittelbar darin besteht. Oder wie wir diess auch ausdrücken können: der Glaube Luthers ist ein Beharren des frommen Gefühls in sich selbst, wobei es sich in dem Gedanken der göttlichen Gnade als solchem befriedigt, ohne die sittlich religiöse Anforderung an das Subjekt ausdrücklich in diesen Gedanken mit aufzunehmen; der Glaube Zwingli's ist eine Beziehung des frommen Gefühls auf den Willen, der Mensch gewinnt hier die Gewissheit der Gnade nur dadurch, dass er ihr Wirken in seinem gottbeseelten Wollen erfährt, er weiss sich zur Seligkeit erwählt, nur sofern er den kräftigsten Trieb zu frommer Thätigkeit in sich fühlt. Ebendesshalb verlieren nun aber die inneren Vorgänge, wodurch sich die Entstehung des Glaubens im Subjekt vermittelt, auf diesem Standpunkt an ihrer Bedeutung: indem sich der Glaubige mit seinem ganzen Interesse den Aufgaben zuwendet, die vor ihm liegen, hat er

Digitized by Google

weder die Musse, noch das Bedürfniss, über die Geschichte seines Glaubens sorgfältiger zu reflektiren; sein Glaube ist ihm ein unbedingt Erstes, eine absolute Thatsache, eine Wirkung der Gnade ohne alle eigene Mitwirkung, eine Folge der göttlichen Erwählung, ohne alle Rücksicht auf die Beschaffenheit des Erwählten, ein rein göttliches Werk, das der Mensch nicht verhindern, und wo es einmal vollbracht ist, nicht wieder rückgängig machen kann, und weil er diess ist, kann er auch nicht durch die Busse, als einen von ihm selbst verschiedenen und unabhängigen Vorgang, bedingt sein.

Zwingli selbst hat auch diese Folgerungen sehr bestimmt anerkannt. Redet er auch noch nicht in den späteren Ausdrücken von der Unwiderstehlichkeit der Gnade, so haben wir doch schon aus Anlass der Vorsehungs- und Erwählungslehre gesehen, wie wenig er sich die Möglichkeit zu denken weiss, dass die göttlichen Rathschlüsse durch die Kraft der Geschöpfe vereitelt oder verändert würden, und wie bestimmt er der Meinung widerspricht, als ob die Erwählung durch den vorhergesehenen Glauben des Erwählten bedingt sei. In demselben Zusammenhang haben wir seine Erklärungen über die Unverlierbarkeit der Gnade und des wahren Glaubens vernommen. Aber auch das dritte fehlt nicht, die eigenthümlich reformirte Ansicht vom Verhältniss der zwei Thätigkeiten, welche in der Bekehrung zusammentreffen. Nach lutherischer Lehre vollzieht sich die Bekehrung so, dass zuerst der Schmerz über die Sünde, oder die Busse, durch die Predigt des Gesetzes bewirkt wird, sodann das Vertrauen auf die Gnade, oder der Glaube, durch die Predigt des Evangeliums. Zwingli giebt zwar gleichfalls zu, dass ohne die Verzweiflung des Menschen an sich selbst kein Gottvertrauen möglich sei: wie bei den Stammeltern unsers Geschlechts das Schuldbewusstsein der Anfang der Bekehrung war, so ist es nach ihm noch heute, Gott bringt den Menschen zum Gefühl seiner gänzlichen Untüchtigkeit zum Guten, damit er sich der Gnade in die Arme werfe [1]); wenn der Mensch in sich geht, findet er sich ver-

1) VR. 174 m. 175 m. Die Stellen selbst wurden schon in dem

Digitized by Google

worfen und unwürdig, vor Gott zu erscheinen, aber er darf doch an der Gnade nicht verzagen [1]); wir müssen uns zuerst von der Nichtigkeit unserer eigenen Kraft überzeugen, um uns dann sofort zur Betrachtung der göttlichen Güte und Vollkommenheit zu erheben [2]); der Glaube entsteht, wenn der Mensch anfängt, an sich zu verzweifeln, und Gott als den einzigen Gegenstand des Vertrauens zu betrachten, er kommt zur Vollendung, wenn er ganz auf sich selbst verzichtet, und sich der göttlichen Gnade gänzlich ergiebt (VR. 230 o). Aber doch können wir schon an diesen Aeusserungen bemerken, dass Zwingli die Erkenntniss der menschlichen Sündhaftigkeit und die Erkenntniss der göttlichen Gnade nicht an zwei verschiedene Akte vertheilt, sondern in einen und denselben ungetheilten Akt zusammenfasst: Gott offenbart dem Menschen zugleich, wie es mit Beidem bestellt ist [3]), wir sollen uns sofort von der Selbstbetrachtung zur Betrachtung der Gnade hinwenden. Das Gefühl der Sünde und Hülfsbedürftigkeit kann daher ebensogut auch die Folge, wie die Wurzel, der Gotteserkenntniss genannt werden [4]). Zwingli's eigentliche Meinung ist wohl nur diese, dass sich Beides schlechter-

---

ersten Abschnitt dieser Abhandlung, in der Untersuchung über den Begriff des Glaubens bei Zwingli, angeführt.

1) In Jer. VI, a, 5 o.: das Evangelium belehrt uns, dass Niemand Gott schauen kann, der nicht heilig und rein ist. *Cumque in se descenderit, vilemque ac indignum Dei vultu se quisque invenerit, non tamen desperandum esse* u. s. w.

2) In Jes. V, 488 u.: *Est nobis primum in nos ipsos descendendum ac perspiciendum, quam frivola sint humana; deinde protinus ad numinis contemplationem attollendus animus* u. s. w.

3) VR. 175 m: *exponit Deus hominem sibi, .. sed simul exponit liberalitatis suae sinus* u. s. w.

4) VR. 210 m. (wiederholt in Jo. VI, a, 746 u.): *Qui Christo fidunt novi homines facti sunt .... Quo pacto? Isto, quod [mens] prius erat Dei ignara: ubi autem Dei ignoratio est, illic nihil quam caro, peccatum, existimatio sui est. Postea vero quam Deus agnoscitur, jam perspicit homo se intus et in cute cognitumque abjicit ... Quum igitur per illuminationem coelestis gratiae mens Deum agnoscit, jam novus homo factus est.*

Digitized by Google

dings nicht trennen lässt, dass es dieselbe höhere Erleuchtung ist, welche uns über unseren eigenen Zustand und über die Gnade Gottes belehrt, denn so wenig ein rechtes Gottvertrauen möglich ist, so lange sich der Mensch nicht vom Selbstvertrauen freigemacht hat, ebenso wenig ist andererseits die Erkenntniss der eigenen Untüchtigkeit anders, als durch die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit und durch die Wirkung des Geistes zu gewinnen; was ist aber das Wirken des Geistes im Menschen, als der Glaube? Zwingli lässt daher die Busse nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium bewirkt werden, und er bezeichnet sie sogar ausdrücklich als den zweiten Theil des Evangeliums, indem er sie mit dem Abscheu vor der Sünde begründet, aus deren Herrschaft der Christ sich befreit wisse [1]), während er doch in demselben Zusammenhang die Sache auch wieder so darstellt, als ob erst die Verzweiflung an seinem Heil den Menschen zu Christus hinführe [2]). Das Schwankende dieser Aussagen zeigt deutlich, wie wenig es ihm überhaupt darum zu thun ist, die beiden Seiten des Bekehrungsprocesses genauer zu unterscheiden [3]), es genügt ihm, beide als unzertrennlich darin nachzuweisen, ohne dass ihm eine feste Bestimmung ihrer Reihenfolge Bedürfniss wäre. Offenbar desshalb, weil die menschliche Thätigkeit überhaupt bei seiner Auffassung der Religion gegen die Wirkung Gottes im Menschen verschwindet. Denn da der Glaube hier als ein unbedingtes und unmittelbares Geschenk der Gnade erscheint,

---

1) VR. 199 m.: *Est ergo evangelii pars altera poenitentia ... qua homo sibi ipsi cognitus erubescit, pudetque eum veteris vitae duplici nomine, tum quod sibi ipse tantopere displiceat ac doleat, tum quod videat alienissimum esse a Christiano homine oportere, ut iis in vitiis contabescat, ex quibus se ereptum credat ac gaudeat.*

2) A. a. O. *Sic etiam hic noster, quum sic attrectato vulnere saluti desperaverit, sese ad misericordiam implorandam convertit, ac mox viso Christo omnia speranda esse intelligit.*

3) So vermischt sich ihm auch a. a. O. die Busse als Moment der Bekehrung, die sog. *poenitentia magna*, mit der Busse, deren auch der Bekehrte fortwährend bedarf, der *poenitentia quotidiana*.

Digitized by Google

so ist sein ganzer Inhalt mit Einem Schlage gegeben, und die Unterscheidung eines Früheren und eines Späteren in demselben ist strenggenommen gar nicht möglich.

In derselben Weise fällt nun für Zwingli, wie wir diess schon früher gezeigt haben, die aus dem Glauben entspringende Willensrichtung, das Heiligungsstreben oder die Liebe, mit dem Glauben selbst unmittelbar zusammen. Um so ferner liegt ihm, wie sich von selbst versteht, der Gedanke, dass der Glaube jemals vorhanden sein könnte, ohne sich in gottgefälligem Thun zu bewähren. Die Liebe zu Gott ist nicht nur der unerlässliche Dank für die Sündenvergebung, deren uns der Glaube versichert [1]), die guten Werke sind nicht nur die Zeichen, durch welche der Glaube sein Dasein für den Glaubigen selbst und für Andere beweist [2]), sondern sie sind unmittelbar an sich selbst die Wirkung, ohne die der Glaube so wenig gedacht werden kann, als das Feuer ohne Wärme [3]), die Früchte, die der gute Baum des Glaubens vermöge seiner Natur trägt [4]); wo Gott ist, da müssen gute Werke sein, denn Gott ist immer und überall Ursache des Guten [5]), der Geist Gottes ist seinem Wesen nach wirkende Kraft, und kann im Menschen nicht müssig gehen [6]), und wer die Krankheit der Sünde einmal recht empfunden hat, der wird gewiss nach seiner Genesung Alles anwenden, um nicht

1) Christl. Einl. I, 551 m. VR. 175 m.

2) Provid. 124 m. VR. 175 m.

3) Provid. a. a. O. Fid. expos. IV, 63 m. in Matth. VI, a, 349 o.

4) Ausl. der Schlussr. I, 276 m.

5) VR. 286 m. Ausl. der Schlussr. I, 192 m.

6) Ausl. der Schlussr. a. a. O.: Hat gott dich zu einem guten boum gemacht, so bringst du gute Frucht. Denn als wenig der geist und kraft gottes fulet [faul ist] oder müssig gat, sunder ist ein ewig wesend werk üben und wysen (entelechia); als wenig gat der gut boum müssig. Fid. exp. IV, 63 o : *Fides quale donum Dei sit, quam efficax virtus quamque indefessa actio ... Fides enim cum spiritus divini sit adflatus: quomodo potest quiescere aut in otio desidere quum spiritus ille jugis sit actio et operatio?* in Matth. VI, a, 215 u.

Digitized by Google

zum zweitenmal in die gleiche Lage zu gerathen [1]). Das ganze Leben des Glaubigen ist daher ein fortgesetzter Kampf gegen die Sünde, der Glaube ist der Erzieher, der all unser Thun und Lassen beaufsichtigt, der Meister, der unsere Begierden bändigt, der Steuermann, der unser Fahrzeug durch die Sturmfluthen der Sünde mit unablässiger Arbeit hindurchführt [2]), und es ist nicht zu erwarten, dass dieser Kampf hienieden jemals aufhöre: die chiliastische Hoffnung auf ein irdisches Gottesreich ist entweder selbst vom Fleisch eingegeben, oder sie ist ein Verkennen dessen, was aus dem unvertilgbaren Streit des Geistes mit dem Fleisch nothwendig folgt [3]). Der Glaube ist hier nicht blos Gottvertrauen, sondern zugleich und ebensosehr ein so rastloser Thätigkeitstrieb, dass sich der Glaubige seines Glaubens gar nicht anders, als im Kampf der sittlichen Arbeit, bewusst wird. Es liegt am Tage, wie nothwendig diese Sätze aus Zwingli's ganzer Ansicht sich ergeben, und wie wenig der Vorwurf, welcher den Lutheranern gemacht wurde, dass die guten Werke neben ihrem Glauben im Grunde ganz überflüssig seien, in seiner Lehre auch nur einen Schein der Berechtigung findet.

Von dem protestantischen Widerspruch gegen das *opus operatum* und gegen die Verdienstlichkeit der Werke will Zwingli darum nichts aufgeben. Welchen Werth könnten wir auch unsern Werken beilegen, sofern sie nicht aus einer glaubigen Gesinnung entsprungen sind? Stammt denn der Glaube aus den Werken, und nicht umgekehrt die Werke

---

1) Christl. Einl. I, 550 unt. VR. 198 unt. — wo ich übrigens die »direkte Polemik gegen den lutherischen Lehrbegriff« (Schenkel II, 308) nicht zu finden weiss.

2) In Matth. VI, a, 226 unt. 246 m. 315 o.

3) Apol. compl. Jes. V, 644 f. Damit steht der chiliastische Hang der reformirten Frömmigkeit, welchen Schneckenburger z. kirchl. Christol. 190 f. bemerkt, nur scheinbar im Widerspruch. Gerade die Unruhe der Gegenwart, im Glaubensleben des Reformirten weit stärker hervortretend, als in dem des Lutheraners, treibt ungeduldigere Gemüther, gegen den Sinn eines Zwingli, zum Chiliasmus.

Digitized by Google

aus dem Glauben? Ist denn die äussere That lobenswerth, wenn auch die Gesinnung, die sie allein gut machen könnte, nicht dabei ist? Weit entfernt daher, dass solche Werke gottgefällig sein könnten, sind sie unter allen Umständen verwerflich, und nicht blos, was gegen den Befehl Gottes geschieht, sondern auch, was nur ohne den Befehl Gottes und ohne den Glauben gethan wird, ist Sünde [1]). Welche umfassende Anwendung dieser Grundsatz auf die guten Werke der katholischen Kirche findet [2]), haben wir theils schon gesehen, theils wird es noch gezeigt werden. Aber auch die Werke, welche aus guter Gesinnung hervorgehen, können auf ein Verdienst schlechthin keinen Anspruch machen. Nicht blos insofern, wiefern auch sie ihren Werth nur dem Glauben oder der Gesinnung zu verdanken haben [3]), auch nicht blos desshalb, weil unsere Gesetzeserfüllung immer unvollkommen, unsere grösste Reinheit dem Heiligen gegenüber befleckt ist [4]), weil nicht in uns selbst, sondern in Christus und seiner Wirksamkeit der Weg zum Heil liegt [5]), sondern vor Allem wegen des Verhältnisses, in dem wir überhaupt als Geschöpfe zu Gott stehen. Wenn Gott Alles in uns wirkt, wie könnten wir uns selbst irgend ein Verdienst zuschreiben [6])? Wenn uns Gott vor allem unserem Thun, ja vor Anbeginn der Welt erwählt hat, wie könnten wir uns die Seligkeit selbst verdienen [7])? Und wenn wir auch alle Gerechtigkeit vollkommen erfüllten, wäre er uns doch keinen Lohn schuldig, am

1) Fid. exp. IV, 61. Prov. 125 o. in Luc. VI, a, 666 o.
2) Vgl. Fid. exp. 62 o.
3) In Luc. VI, a, 666 o.
4) Christl. Einl. I, 548 m. 549 u. in Matth. VI, a, 348 u. VR. 181 f. Von göttl. und menschl. Gerechtigkeit I, 434 m.
5) Ausl. der Schlussr. I, 333 o. Fid. exp. IV, 62 m.
6) VR. 283 u.: *Providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum: nam illo omnia disponente, quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur?* Ausl. d. Schlussr. I, 276 m. 277 ff. u. A.
7) Fid. exp. IV, 62 m.

Digitized by Google

Wenigsten einen so unendlich grossen, wie die ewige Seligkeit [1]). Es bleibt uns daher nur das Vertrauen auf seine Gnade, und es gibt keinen andern Weg zur Rechtfertigung als den Glauben, und auch dieser ist nicht ein Verdienen, sondern nur ein Annehmen der Gnade [2]). Dass die Schrift nichtsdestoweniger unsern Werken nicht selten einen Lohn verheisst, steht dem nicht im Wege: Gott lässt sich in solchen Stellen, wie Zwingli sagt, aus Gnade zu uns herab, er behandelt, wie ein freundlicher Wohlthäter, seine Gaben als unsere Verdienste, um uns dadurch zum Guten zu ermuntern, und zugleich sorgt er auf diesem Wege auch dafür, dass die Unglaubigen das, was sie aus Liebe zu Gott nicht thun würden, aus Hoffnung auf Lohn thun [3]). Meint man aber, diese Lehre von der Verdienstlosigkeit der Werke wäre ein Freibrief für die sittlich Trägen, so ist dem von Zwingli hinreichend vorgebaut. Wer den Glauben aus Erfahrung kennt, dem kann ein solcher Gedanke, wie er mit Recht sagt, gar nicht aufsteigen, und wer das Gute zu unterlassen droht, wenn man ihm keinen Lohn verspricht, der beweist damit nur, dass er die Gesinnung eines Knechts hat, der Glaubige arbeitet im Reich Gottes freiwillig, wie der Sohn des Hauses, der sich sein Erbrecht nicht erst zu verdienen braucht, und die Arbeit desshalb doch nicht liegen lässt [4]). Und wie der Glaubige keinen Lohn erwartet, so hat er auch keine Strafe zu fürchten; so wenig daher die Seligkeit mit guten Werken zu verdienen ist, so wenig ist eine Ergänzung der Glaubensgerechtigkeit durch Busswerke nöthig oder möglich, am Allerwenigsten natürlich durch eine so äusserliche und

---

1) Christl. Einl. I, 548 m. in Matth. a. a. O.

2) Provid. 121 unt. *Nunc ergo quae alia est justificatio nisi fidei? in hoc enim et Christus et apostoli omnem doctrinae commeatum insumunt, ut obtineant, nullam aliam esse absolutionem sive justificationem quam fidei ... Non quasi fides velut opus sit, cui debeatur peccatorum venia* u. s. w.

3) Ausl. der Schlussr. I, 276. und VR. 284 f. Fid. exp. IV, 62 m. Provid. 124 m. in Luc. VI, a, 666 o.

4) Fid. exp. IV, 63.

Digitized by Google

sittlich verwerfliche Busse, wie sie den Menschen im Ablass — auch für Zwingli bekanntlich eine Hauptveranlassung zu seinem reformatorischen Auftreten — geboten wird [1]); und mit dieser diesseitigen Busse fällt auch die jenseitige des Fegfeuers, da sie gleichfalls dem Glauben ebensosehr, wie den klaren Zeugnissen der Schrift widerstreitet, denn wer im Glauben stirbt, der bedarf keiner weitern Reinigung, wer im Unglauben, dem würde sie nichts nützen [2]). In allen diesen Punkten findet natürlich zwischen Zwingli und Luther höchstens der Unterschied statt, dass Jener die katholische Lehre von Anfang an noch gründlicher und vollständiger beseitigt hat, als Dieser.

So übereinstimmend sie aber die katholische Ansicht zurückweisen, so fallen doch ihre eigenen Bestimmungen über die Bedeutung des Glaubens und der Werke keineswegs zusammen. Die lutherische Dogmatik kann die Entscheidung über die Seligkeit des Menschen in letzter Beziehung nur von seiner eigenen Glaubensthätigkeit abhängig machen. Mag sie seine Unfähigkeit zum Guten noch so grell schildern, mag sie noch so bestimmt erklären, dass Christus der einzige Urheber unseres Heils sei, mag sie alle guten Gesinnungen und Handlungen noch so ausschliesslich von der Wirkung der Gnade herleiten, mag sie die menschliche Selbstthätigkeit noch so streng auf das Annehmen oder Abweisen der Gnade beschränken: da die Gnade eine durchaus allgemeine sein soll, die sich allen Menschen innerlich und äusserlich in genügender Weise anbietet, so kann der Grund ihres Besitzes bei jedem Einzelnen, im Unterschied von allen Andern, doch nur in ihm selbst liegen. Wenn daher gesagt wird: der Glaube macht

1) M. s. hierüber die ausführlichen Erörterungen in der Auslegung des 50sten und der folgenden Artikel. Zwingli greift hier den Ablass von zwei Seiten an, indem er zuerst die Schlüsselgewalt der Geistlichen, und dann (I, 397 ff.) die Kraft der Busswerke bestreitet.

2) Ausl. der Schlussr. I, 402 ff. vgl. namentlich S. 408 adv. Ems. III, 142 ff. VR. 290 ff. Dass diese Wort J. Chr. II, b, 230. Die letztere Stelle ist gegen Luther gerichtet.

Digitized by Google

selig, so ist diess im lutherischen Sinn ganz eigentlich zu nehmen, denn es ist hier wirklich die Thätigkeit des Menschen im Glauben, auf der sein Heil und seine Rechtfertigung beruht. Eine andere Bedeutung hat jener Satz bei Zwingli. Auch er findet allerdings die nächste Ursache des Heils im Glauben, sofern die Seligkeit nur dem Glaubigen bestimmt ist, aber diese nächste Ursache ist für ihn nicht die letzte, sondern eine durchaus unselbständige Mittelursache, die wirkliche Entscheidung über das Schicksal des Einzelnen steht nicht bei ihm selbst, sondern nur bei Gott, auf dessen Erwählung auch sein Glaube in jeder Beziehung zurückzuführen ist. Ebendamit tritt aber der Glaube als Bedingung der Rechtfertigung im Wesentlichen auf die gleiche Linie mit den Werken, und beide unterscheiden sich nicht mehr wie die Ursache und die Wirkung, sondern nur noch wie das Frühere und das Spätere; denn die Ursache der Rechtfertigung ist der Glaube so wenig, wie die Werke, und eine Bedingung derselben sind die Werke in demselben Sinn wie der Glaube, da der Erwählungsrathschluss Beides gleichsehr in sich schliesst, dass der Erwählte durch den Glauben, und dass er durch die aus dem Glauben hervorgehende Heiligung seines Lebens zur Seligkeit vorbereitet werden solle. Der Gegensatz gegen die katholische Lehre wird auch bei dieser Ansicht aufrecht erhalten, aber seine Begründung und Bedeutung hat sich verändert: nicht die menschliche Sündhaftigkeit, sondern die allgemeine Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer bildet den Hauptgrund gegen die Möglichkeit verdienstlicher und rechtfertigender Werke, und nicht das wird aus der Verwerflichkeit der katholischen Lehre gefolgert, dass die Rechtfertigung als solche ausschliesslich an die innere Annahme der Gnade, ganz abgesehen von dem Heiligungsstreben geknüpft sei, sondern nur das, dass sie ausschliesslich von der frommen Gesinnung, abgesehen von der äusseren That, abhänge, diese Gesinnung selbst aber wird gleichsehr als Liebe, als Glaube, als Bestimmtheit des Willens und als fromme Gemüthsbeschaffenheit gefasst. Dadurch tritt nun Zwingli allerdings der katholischen Lehre, oder genauer der Fassung die-

Digitized by Google

ser Lehre wieder näher, welche nicht die einzelnen Werke, sondern die Liebe, als das Ganze der werkthätigen Gesinnung, für das Rechtfertigende erklärt; aber dafür entfernt er sich weiter, als das lutherische System, von der katholischen Werthschätzung des Dogmenglaubens, in welche schon die deutschen Reformatoren, und in noch weit höherem Grad ihre Nachfolger, zurückgesunken sind, und dem eigentlichen Princip der katholischen Rechtfertigungslehre, der Behauptung eines menschlichen Verdienstes, widerspricht er nicht minder entschieden, als Jene.

Wir konnten diesen Unterschied der Zwingli'schen Lehre von der lutherischen schon an den Gründen bemerken, mit denen der gemeinsame Widerspruch gegen das katholische Dogma auf jeder der beiden Seiten gestützt wird. Denn ebenso stehend, als bei Luther die Hinweisung auf die Sündhaftigkeit des Menschen, ist bei Zwingli die Erinnerung an die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens, die jedes eigene Wirken und jedes Verdienst auf Seiten des Geschöpfs ausschliesse. Schon hierin liegt es, dass auch der Glaube nicht als die entscheidende Ursache der Rechtfertigung, sondern nur als die eigenthümliche Erscheinung der rechtfertigenden göttlichen Wirksamkeit betrachtet werden kann. Zwingli erklärt sich aber hierüber noch bestimmter. Da der Glaube eine Gabe Gottes ist, sagt er, wie kommt es, dass die Schrift die Sündenvergebung und die Seligkeit so oft dem Glauben zuschreibt? Kann denn auch ein Geschenk Ursache des andern sein? Der Grund ist nur der, dass der Glaube, als ein Zeichen der Erwählung, allen denen verliehen wird, die zum ewigen Leben verordnet sind. Nur die werden gerechtfertigt, welche in Folge der Erwählung wirksam von Gott berufen und zum Bewusstsein ihrer Erwählung, zum Glauben gebracht sind. Der Glaube ist nur die Frucht der Erwählung [1]). Wenn der Glaube seligmachend genannt wird, so ist diess eine Synekdoche, die Wirkung steht hier für die Ursache, das Zeichen der Erwählung für die Erwählung selbst,

1) Provid. 121 unt. f. 124 o. fründl. Vergl. II, b, 7 m.

Digitized by Google

wer den Glauben hat, ist gerechtfertigt, weil sein Glaube beweist, dass er erwählt ist [1]). Eigentlich gesprochen ist es nicht der Glaube, der selig macht, sondern nur die Erwählung, der Glaube ist nur das Bewusstsein und Zeichen der Erwählung [2]). Der Glaube und die Werke stehen sich daher im Verhältniss zur Erwählung wesentlich gleich, so gewiss auch in zweiter Reihe, in ihrem Verhältniss zu einander, der Glaube den Vorrang hat: der Glaube ist Zeichen der Erwählung, die Werke sind Zeichen des Glaubens, durch jenen erfährt der Erwählte selbst, durch diese erfahren Andere, dass er erwählt ist [3]). So wird hier die Rechtfertigungslehre von der Erwählungslehre überwuchert, und der Glaube, nach lutherischer Auffassung der Grund, welcher die Rechtfertigung und die Erwählung des Glaubenden verursacht, wird hier zu einem blossen Durchgangspunkt für die göttliche Wirksamkeit zur Ausführung des Erwählungsbeschlusses; Gott wirkt die Werke mittelst des Glaubens, aber er allein wirkt auch den Glauben, als der Trieb zu frommen Werken, und das Rechtfertigende ist in Wahrheit weder das Werk noch der Glaube, sondern die Gnade, der beide ihren Ursprung verdanken.

2. Das Evangelium und das Gesetz.

Wie sich der Glaube und die Werke als menschliche Thätigkeiten verhalten, so verhalten sich Evangelium und Gesetz als göttliche Offenbarungen: das Evangelium ist die An-

1) In Catabapt. III, 425 unt. f.

2) In Matth. VI, a, 340 unt. 348 o. 385 o.

3) In Matth. 364 o. 391 m. in Cor. VI, b, 155 m. Den oben berührten Unterschied zwischen der Bewährung der Erwählung für den Erwählten und ihrer Bewährung für Andere, hat Schneckenburger zu wenig beachtet, wenn er Theol. Jahrb. 1848, 126 f. die Sache so darstellt, als ob die Wahrheit des Glaubens nach reformirter Lehre auch von dem Glaubigen selbst nur aus seinen Werken erkannt werde. Zwingli wenigstens läugnet diess entschieden, der Glaube ist ihm unmittelbares und unbedingt sicheres Bewusstsein der Erwählung, und weit entfernt, dass »die *fiducia* nicht eigentlich zum Wesen des Glaubens gehöre«, ist vielmehr sie es, die sein eigentliches Wesen ausmacht.

Digitized by Google

kündigung der Gnade, in deren Annahme der Glaube besteht, das Gesetz die Verkündigung des göttlichen Willens, in dessen Erfüllung die guten Werke bestehen. In demselben Maasse daher, wie Zwingli den Gegensatz des Glaubens und der Werke abschwächt, und den werkthätigen Trieb in den Begriff des Glaubens selbst aufnimmt, muss für ihn auch der Gegensatz des Evangeliums und des Gesetzes von seiner Schärfe verlieren, und das Gesetz selbst zu einem Theil des Evangeliums, ebendamit aber auch andererseits das Evangelium in gewissem Sinn zum Gesetz werden. Luthers unbedingtes Eifern gegen das Gesetz, das nur schrecke und verdamme, wird von Zwingli als unüberlegt verworfen [1]), denn die Ursache der Verdammniss liege nicht im Gesetz als solchem, sondern nur in der Sündhaftigkeit des Menschen. Er selbst sieht im Gesetz nichts Anderes, als die Offenbarung des göttlichen Willens, oder eigentlich den unwandelbaren Willen Gottes selbst [2]). Daraus folgt nun allerdings nicht, dass auch alles Einzelne im alttestamentlichen Gesetz unwandelbar sei; das ganze Cärimonialgesetz war nur für eine gewisse Zeit bestimmt, es sollte theils eine Vorbedeutung auf Christus sein, theils ein Bewahrungsmittel für das Volk und ein Spielzeug, wie die Puppen der Kinder, oder auch eine Strafe seiner Verstocktheit, wie Ezechiel sagt [3]). Aber der eigentliche Kern des Gesetzes, das sittliche Gebot, ist so ewig, wie der Wille Gottes überhaupt [4]). Wenn daher gesagt wird, der Glaubige sei frei vom Gesetz, so soll diess, sofern es sich nicht blos auf das Cärimonialgesetz bezieht, nur ein Doppeltes ausdrücken: dass die Strafdrohung im Gesetz den Glaubigen nicht trifft, weil ihm die Sünden um Christi willen vergeben sind,

1) Am Ausdrücklichsten Provid. 103, vgl. die folgende Anm.

2) Provid. 102 u. (in Jac. VI, b, 260 f.) VR. 203 o. Fid. exp. IV, 63 u. Ausl. der Schlussr. I, 262 u. Christl. Einl. I, 546 m. 554 m f.

3) Christl. Einl. I, 554 m. Sacr. bapt. III, 582 o. in Jer. VI, a, 99 m. VR. 277 u. f. Ausl. der Schlussr. I, 330 u. Zweites Zür. Rel.gespr. I, 492 u. in Catabapt. III, 423 o. vgl. epist. VII, 317 u,

4) M. s. die in der vorletzten Anm. genannten Stellen.

Digitized by Google

und dass ihm die Erfüllung des Gesetzes keine Last mehr ist, weil sie die Liebe gegen Gott zur Freude für ihn macht [1]). Diess schliesst aber nicht aus, dass auch er des Gesetzes zu seiner Unterweisung bedarf; denn da wir hienieden, vom Kampf mit Fleisch und Sünde nie frei werden, ist uns die Offenbarung des göttlichen Willens als Stütze unentbehrlich [2]); kann uns das Gesetz auch nicht fromm machen, so zeigt es uns doch, wie wir sein sollen, wenn wir fromm leben wollen [3]). Das Gesetz gehört daher gleichfalls unter die Mittel, deren sich die göttliche Gnade zu unserem Besten bedient; und wenn nun die gesammte Offenbarung der Gnade, der ganze Gnadenbund Gottes, Evangelium zu nennen ist [4]), so muss auch das Gesetz als ein Evangelium, als eine Heilsbotschaft für uns betrachtet werden [5]). Es lässt sich nicht verkennen, dass hier dem Gesetz eine Bedeutung beigelegt wird, die ihm nicht blos Luther, sondern auch die spätere lutherische Dogmatik nicht zugestand, wiewohl die letztere Luthers Antinomismus bereits wieder beschränkt hat, denn auch ihr ist es nur eine Art von nothwendigem Uebel, nur Zügel, der dem alten Adam angelegt wird, nach Zwingli dagegen ist es an und für sich etwas Gutes und Heilbringendes, eine Kundgebung der Gnade, ein Theil des Evangeliums, etwas, dessen sich der Fromme zu erfreuen hat [6]). Der schweizerische Theolog erkennt in dem Gesetz eine unmittelbarere Offen-

1) Ausl. der Schlussr. I, 185 o. 187. 310 u. V. göttl. u. menschl. Gerechtigkeit I, 442 u. Christl. Einl. I, 554 f. Sacr. bapt. 582 o. Provid. 103 u.

2) Provid. 106 m. Ausl. der Schlussr. I, 262 m.

3) Christl. Einl. I, 546 u.

4) V. Klarh. d. W. G. I, 76 m. an Val. Compar II, a, 12 o. Ebd. und S. 9 u. heisst sogar Christus selbst das Evangelium.

5) Ausl. d. Schlussr. I, 209 m. 211 m. 262 u.

6) Ausl. d. Schlussr. 262 u.: Aber warlich so ist es an jm selbs nüt anders dann ein evangelium, das ist ein gut gwüsse botschaft von gott, damit er uns bericht sins willens. Dann wie könnte das den frommen nit fröwen, wenn ja gott sinen willen offnete? Aehnlich VR. 298 m.

Digitized by Google

barung des göttlichen Geistes, als der deutsche, weil der Geist desselben, so wie er ihn auffasst, dem seinigen näher verwandt ist: die praktische Richtung seiner Frömmigkeit lässt ihm den göttlichen Willen ebensosehr als Gebot wie als Verheissung erscheinen, das Gesetz ist ihm für sein christliches Leben ebenso unentbehrlich, wie das Evangelium, und das Evangelium selbst existirt für ihn nicht blos unter der Form der Heilsankündigung, sondern ebensosehr unter der des Gesetzes.

Dieser gesetzlichere Charakter der reformirten Frömmigkeit äussert sich schon bei Zwingli namentlich auch in seinen Gründsätzen über einen Gegenstand, welcher später durch Calvin die grösste Wichtigkeit für die reformirte Kirche erlangt hat, über die Kirchenzucht. Seine praktische Besonnenheit und seine gemässigte Haltung verläugnet er zwar auch hier nicht; er ist überzeugt, dass der Christ nicht aus Zwang des Gesetzes recht handle, sondern aus Glauben, er betrachtet es als einen Rückfall in's Mönchswesen, wenn man Gottes Werk nur aus Rücksicht auf das Gesetz oder auch auf die Verheissung vollbringe, oder wenn man Andere zu einem sündlosen Leben zwingen wolle, statt sie leben zu lassen, wie sie Gott ermahne [1]). Er widerspricht daher nicht blos dem Missbrauch, welchen die katholische Geistlichkeit mit dem Bann trieb [2]), sondern ebenso auch den Uebertreibungen der Wiedertäufer [3]), und wenn er in ersterer Beziehung theils die hierarchische Ausschliessung der Einzelgemeinden von dem Rechte des Kirchenbanns, theils die eigennützige Leichtfertigkeit zu tadeln hat, die schwere sittliche Verfehlungen ungerügt liess, und dafür wegen jedes kleinsten Vergehens gegen die Geistlichkeit mit dem Bann einschritt, so missbilligt er umgekehrt an den Wiedertäufern, neben der ungeordneten Ausübung des Banns, die unverständige Strenge, mit der

1) V. Touf II, a, 252 o. 254 unt. 259 o.
2) VR. 303 m. f. Ausl. d. Schlussr. I, 336 f.
3) Ausl. d. Schlussr. I, 335 m. 340 ff. in Catabapt. III, 390 f. epist. VIII, 540.

Digitized by Google

sie auch leichtere Versündigungen durch die Ausschliessung vom Abendmahl bestraften. Aber den Kirchenbann selbst hält er für höchst wohlthätig, wenn derselbe auf offenkundige grobe Vergehungen beschränkt, und in der rechten Weise geübt würde, er bedauert lebhaft, dass er in Abgang gekommen sei, und er wünscht seine Wiederherstellung [1]). Ob er darum auch mit der Art, wie ihn Calvin übte, durchaus einverstanden gewesen wäre, ist zu bezweifeln, aber doch sieht man aus dem Angeführten, dass die spätere Einrichtung wenigstens ihrem allgemeinen Grundsatz nach auf Zwingli's Ansichten beruhte.

Je mehr nun die gesetzliche Auffassung der Religion im Christenthum Raum findet, um so mehr gleicht sich auch der Gegensatz zwischen der christlichen und der alttestamentlichen Religion aus. Sucht daher Luther die Identität beider, die auch er in gewissem Sinn zugibt, nur darin, dass die Offenbarung des alten Bundes in ihrem prophetischen Theil auf Christus hinweise, dass auch die Patriarchen und Propheten an Christus geglaubt haben, so kann sie Zwingli auch auf die alttestamentliche Gesetzgebung ausdehnen, und den Unterschied der beiden Oekonomieen schlechtweg für etwas Untergeordnetes und Unwesentliches erklären. Der Bund Gottes mit der Menschheit, sagt er, ist ein und derselbe von der Schöpfung der Welt bis zu ihrer Auflösung. Er kannte von Anbeginn an unser Verderben und hatte ebenso ewig Christus zum Erlöser bestimmt. So unwandelbar Gott ist, so unwandelbar ist auch sein Testament. Der alte Bund unterscheidet sich allerdings in einigen Stücken von dem neuen: Christus war zur Zeit des alten Bundes noch nicht erschienen, es fehlte desshalb noch an einem lebendigen Beispiel der vollendeten Gottseligkeit, die Frommen kamen nach dem Tode noch nicht zu Gott, statt des vollen Lichtes hatte er erst die Schattenbilder, die Cärimonien standen der reineren Sittlichkeit im Wege, der Bund mit Gott beschränkte

1) VR. 263 m. 269 m. 504 unt. Ausl. d. Schlussr. I, 340 unt. über Ausschl. vom Abendm. II, b, 353. in Catabapt. III, 391 m.

Digitized by Google

sich erst auf Ein Volk. Aber in der Hauptsache war doch das Verhältniss des Menschen zu Gott damals kein anderes als jetzt, der Satz, dass Gott unser Gott ist, und dass wir sein Volk sind, galt von den frommen Israëliten ebenso, wie von uns [1]). Es ist Ein Volk Gottes, eine und dieselbe Kirche, die Gott durch seinen Bund mit Abraham unter den Nachkommen Abrahams, durch Christus unter den Heiden gestiftet hat [2]). Die Juden und Christen haben einerlei Glauben, und einerlei Sakramente [3]). Es ist mit Einem Wort zwischen dem alttestamentlichen Judenthum und dem Christenthum nach Zwingli's Ansicht nur ein gradueller, aber durchaus kein specifischer Unterschied. Auch diese Eigenthümlichkeit ist bekanntlich der reformirten Kirche geblieben, und besonders in England, Schottland und Nordamerika so tief in das Volksleben gedrungen, dass sie sich in hundert Aeusserlichkeiten, bis auf die alttestamentlichen Taufnamen hinaus, abspiegelt. Gerade hier liegt aber auch der Zusammenhang mit der ganzen Auffassung der Religion besonders deutlich vor Augen; wäre je ein besonderer Beleg dafür nöthig, so würde die Erinnerung an die Puritaner der englischen Revolution genügen.

3. Das weltliche Leben des Christen.

Erscheint die reformirte Frömmigkeit durch ihr gesetzlicheres Wesen gebundener, als die lutherische, so zeigt sie dagegen darin eine freiere Auffassung der sittlichen Aufgaben, dass sie sich der weltlichen Thätigkeiten und Verhältnisse vollständiger zu bemächtigen weiss, als jene. Zwar treffen beide in ihrem Widerspruch gegen die katholische Ascese auf der einen, gegen die wiedertäuferischen Uebertreibungen auf der andern Seite zusammen, dagegen ist der re-

1) In Catabapt. III, 418 ff. besonders S. 422 f. Den Satz, dass die alttestamentlichen Frommen vor der Ankunft Christi nicht bei Gott waren, benützt Zwingli Ausl. der Schlussr. I, 287. gegen die Lehre vom Fegfeuer.

2) Pecc. orig. III, 637 u.

3) In Ex. V, 242 o. Weiteres s. o. in dem Abschnitt von den Sakramenten.

Digitized by Google

formirten Kirche, und auch schon ihrem Stifter, jene politische Unthätigkeit fremd, welche dem lutherischen Protestantismus als eine seiner wesentlichsten Schwächen anklebt, und es ist diess einer von den Zügen, die in ihrer durchgreifenden Wichtigkeit für die Zustände der reformirten Länder vorzugsweise geeignet sind, über die Eigenthümlichkeit des reformirten Wesens und über die Bedeutung seines Gegensatzes gegen das lutherische Aufschluss zu geben. Doch dürfen wir auch die Punkte nicht übergehen, in denen Zwingli gegen die Katholiken und Wiedertäufer mit Luther übereinstimmt.

Die ascetischen Vorschriften der katholischen Kirche, die von den Reformatoren bekämpft werden, beziehen sich theils auf das christliche Leben überhaupt, theils auf die besonderen Leistungen, wodurch sie einzelnen ihrer Mitglieder eine höhere Heiligkeit zu verschaffen glaubt. In jener Beziehung sind es die Fastengesetze, in dieser die Mönchsgelübde, und vor allem das Gebot der Ehelosigkeit, die Zwingli angreift. Beiderlei Einrichtungen erscheinen ihm sowohl in formeller, als in materieller Beziehung verwerflich. Zunächst schon formell, denn wer berechtigt die Kirche, durch ihre Speiseverbote zu dem Gesetz Gottes etwas hinzuzuthun, und die Freiheit der Christen zu beschränken [1])? und wenn wir Gottes Gebot unbedingt zu gehorchen haben, wenn alles Gute von ihm in uns gewirkt wird, was für eine frevelhafte Vermessenheit ist es nicht, Gott etwas zu geloben, als ob es in unserem Belieben stände, wie viel von seinen Geboten wir halten wollen, und als ob unser Gelöbniss für ihre Erfüllung eine bessere Bürgschaft böte, als die Gnade unsers Gottes [2]). Aber auch um ihres Inhalts willen weiss sich Zwingli mit jenen ascetischen Vorschriften nicht zu befreunden. Mag auch das Fasten an sich nicht zu verwerfen sein, so ist es doch nur dann gut, wenn es aus der Leitung des Geistes und nicht aus der Furcht vor menschlichem Gesetz und aus dem Ver-

1) Von Freiheit der Speisen I, 28 f.
2) Ausl. der Schlussr. I, 329 m. 331 unt. ff.

Digitized by Google

trauen auf menschliches Werk kommt [1]); wer gerne fastet, oder wer magere Kost nöthig hat, damit ihn die Ueppigkeit nicht verderbe, der faste immerhin, aber er gebiete es Keinem, dem die Lust dazu fehlt, oder der reichlichere Nahrung nöthig hat [2]), denn die Schrift lehrt uns, dass eine Speise so rein ist, wie die andere, dem Reinen ist Alles rein, und im Glauben sind wir von jüdischen Gebräuchen und von selbsterwählten Werken befreit, und nur an das Gesetz der Liebe gebunden, dem die Freiheit der Speisen nicht Abbruch thut [3]). Aehnlich verhält es sich mit der Ehelosigkeit. Dass die Enthaltsamkeit an sich ein Vorzug wäre, will selbst Zwingli nicht läugnen. Aber sie ist, wie er glaubt, eine Tugend, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, und die Gott nur den Wenigsten verliehen hat. Wer daher empfindet, dass sie ihm nicht geschenkt ist, der soll zu Vermeidung der Unzucht heirathen, sei er Geistlicher oder Laie, und thut er diess nicht, so begeht er eine Sünde. Wie es aber in dieser Beziehung mit dem Einzelnen bestellt ist, diess kann nur er selbst beurtheilen, und dass ihm die Enthaltsamkeit gelingen werde, kann auch er selbst nicht versprechen, da diess über seine Kräfte hinausgeht. Die Ehe muss daher Jedem jederzeit freistehen, und es ist gleich unzulässig, Andere durch ein Gesetz und sich selbst durch ein Gelübde in dieser Beziehung zu binden [4]). Was schliesslich die Klostergelübde der Armuth und des Gehorsams betrifft, so besteht die wahre Armuth des Frommen in dem christlichen Gebrauch, den er von seinen Gütern macht, und der wahre Gehorsam in der Liebe, und der uneigennützigen Unterordnung, die wir Allen schuldig sind, die äusserliche Armuth dagegen hat keinen Werth, und der Gehorsam gegen selbsterwählte Obere, durch den man sich den dringendsten sittlichen Pflichten entzieht, ist durch-

1) Von Freiheit der Speisen I, 24 u.
2) A. a. O. S. 12 u.
3) A. a. O. S. 3 ff. 25 u. 26 u. 28. VR. 312 u.
4) Fründl. Bitt I, 41. Ausl. der 28 und 29 Art. I, 325 ff. VR. 277. 314 f.

Digitized by Google

aus verwerflich [1]). Davon nicht zu reden, dass alle diese Gelübde in der Wirklichkeit auf die schamloseste Weise zum Deckmantel für die Laster gebraucht werden, die ihnen am Meisten entgegen sind [2]). Zwingli hat es hier ganz mit denselben Missbräuchen zu thun, und er bekämpft sie im Ganzen auch mit denselben Gründen, wie Luther.

Einen schwereren Stand hat er den Wiedertäufern gegenüber, weil es bei diesen gerade die reformatorischen Grundsätze selbst sind, aus denen sie ihre bedenklichen Folgerungen ableiteten. Die christliche Heiligkeit wurde bei ihnen zur Verdammung aller weltlichen Vergnügungen, die christliche Friedfertigkeit zur Verwerfung der Selbstvertheidigung, der obrigkeitlichen Strafen und der Kriegführung; aus der Gleichheit aller Glaubigen sollte die Gütergemeinschaft, aus der christlichen Bruderliebe die Freiheit von Zinsen, aus der Aufhebung des mosaischen Gesetzes die unentgeldliche Abschaffung der Zehenden folgen; sie wollten keinen Eid schwören, weil es Christus verbiete, und weil Niemand wissen könne, ob ihm Gott die Erfüllung seines Versprechens verleihe, sie verboten aus demselben Grund, eine Bürgschaft zu übernehmen oder nachzusehen, sie verboten den Ihrigen, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, und glaubten sich selbst nicht zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet, weil das Befehlen und Gehorchen der christlichen Freiheit und Gleichheit widerspreche. Zwingli kann natürlich diese Behauptungen nicht zugeben, aber doch erkennt er ihren Zusammenhang mit seinen eigenen Grundsätzen zu gut, um sie in jeder Beziehung schlechthin zu verwerfen. Er hilft sich daher durch die Unterscheidung zwischen dem sittlichen Ideal und der Wirklichkeit, zwischen den strengeren Anforderungen des reinen Christenthums und den Bestimmungen, welche die menschliche Unvollkommenheit nothwendig macht, zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit fordert, dass wir heilig und rein

1) Ausl. der Schlussr. I, 331. VR. 278 unt. f.
2) M. s. hierüber VR. 279 f. Ausl. der Schluss. a. a. O.

Digitized by Google

seien, wie Gott selbst, sie heisst uns den Feinden vergeben, sie verbietet uns zu zürnen und um das Unsrige zu rechten, sie verwirft die unreine und unrechtmässige Begierde, sie untersagt das Schwören, sie verlangt, dass wir unsere Habe ohne Ersatz hingeben, dass wir den Feinden Gutes thun, dass wir kein unnützes Wort reden, dass wir den Nächsten lieben, wie uns selbst; und das Alles sind nicht blos Rathschläge, sondern wirkliche Gebote, ebensogut wie das Hauptgebot der Liebe, das sie alle in sich schliesst. Weil wir aber viel zu schwach sind, um dem vollen Maass dieser göttlichen Anforderungen zu genügen, so sind neben den Gesetzen, die allein den inneren Menschen ansehen, und die Niemand erfüllen kann, noch andere Gesetze gegeben, welche den äusseren Menschen betreffen, und diese Gesetze bilden die menschliche Gerechtigkeit. So unvollkommen diese aber auch im Vergleich mit der göttlichen sein mag, und so wenig wir mit derselben die Seligkeit erwerben können, so ist doch auch sie um unserer Sünden willen von Gott geboten, damit die menschliche Gesellschaft bestehen kann. Die göttliche Gerechtigkeit sollen wir lehren und ihr nachstreben, der menschlichen sollen wir uns gleichfalls aus göttlichem Gebot unterwerfen, zugleich ist aber zu ihrem Schutz auch die Obrigkeit aufgestellt, um sie mit Gewalt und Strafen aufrecht zu erhalten [1]). Aus diesem Gesichtspunkt wird nun das Meiste von dem, woran die Gegner Anstoss nehmen, als nothwendig für die menschliche Gesellschaft, wie sie nun einmal ist, vertheidigt. Ursprünglich hat Gott allerdings Alles zum gemeinsamen Besitz geschaffen, und hielten wir das Gebot der Nächstenliebe, so hälfe Jeder von selbst dem Bedürftigen, weil aber die Menschen eigennützig und sündhaft sind, so hat Gott zur Verhütung von Uebel und Unordnung das Eigenthumsrecht geheiligt und den Diebstahl verboten. Dieser Einrichtung haben wir uns zu fügen, aber der vollkommeneren Gerechtigkeit durch ausgedehnte

1) Von göttl. und menschl. Gerechtigkeit I, 430—436. 440 m. 443. in Luc. VI, a, 563 u. 565 u. 586 ff.

Digitized by Google

Wohlthätigkeit uns nach Kräften zu nähern [1]). Aus dem Eigenthumsrecht fliesst nun auch die Verpflichtung zur Bezahlung von Zinsen. Besser und dem göttlichen Gebot entsprechender wäre es freilich, dem Dürftigen ohne Zinsen zu leihen; aber nachdem einmal das Eigenthumsverhältniss besteht, darf Niemand dazu gezwungen werden, vielmehr ist Jeder verpflichtet, seine Zinsen zu bezahlen, und die Obrigkeit ist schuldig, ihn dazu anzuhalten, nur den Wucher soll sie verhindern; das natürliche Maass für die Höhe, und zugleich den Grund für die Rechtmässigkeit der Zinsen glaubt Zwingli zu gewinnen, indem er das Geldausleihen um Zins als einen Früchtekauf betrachtet, und demgemäss Jedem den Zins zu nehmen gestattet, welcher dem Ertrag des Guts, das um sein Kapital gekauft werden kann, entsprechen würde [2]). Unter denselben Gesichtspunkt fallen die Laienzehenden, d. h. diejenigen, welche als Erbpacht für ein verliehenes Grundstück zu betrachten sind; die geistlichen Zehenden sind eigentlich eine freiwillige Steuer der Gemeinden zur Erhaltung ihrer Armen und ihrer Geistlichen; dass sie diesem Zweck und den ursprünglichen Eigenthümern entfremdet worden sind, ist allerdings ein schlimmer Missbrauch; nachdem das aber einmal durch gemeinsame Schuld geschehen ist, und Viele in gutem Glauben Zehenden gekauft haben, soll sich Niemand der Zehendpflicht eigenmächtig entziehen und keine Obrigkeit soll sie anders, als gegen billige Entschädigung, aufheben [3]). Was den Eid betrifft, so verlangt Gott freilich in erster Reihe, dass wir wahrhaft genug reden und handeln, um ihn entbehren zu können. Da diess aber nicht geschieht, so hat er den

1) V. göttl. u. menschl. Ger. I, 438 unt. f. 451. W. Urs. geben z. Autr. II, a, 389 u. in Luc. VI, a, 607 m. VR. 296 unt. epist. VIII, 56 o.

2) Von göttl. u. menschl. Gerecht. I, 459. 453 ff. W. Urs. geben z. Aufr. II, a. 383 ff. über Ausschl. v. Abendm. II, b, 554. über den Zehenden II, b, 571 u. in Matth. VI, a, 157 u. in Luc. VI, a, 565 u.

3) W. Urs. geben z. Aufr. II, a, 385 unt. ff. von göttl. u. menschl. Gerechtigk. I, 451 unt. f. über den Zehenden II, b, 564 ff. 572.

Digitized by Google

Eid als ein Zwangsmittel verordnet, das die Schrift des A. und N. T. gutheisst, und dessen die bürgerliche Gesellschaft nicht entbehren kann; Christus verbietet auch in der Bergpredigt nicht den Eid vor der Obrigkeit, sondern die leichtfertigen Betheurungen des gewöhnlichen Lebens [1]). Ebensowenig kann aus den Stellen der Bergpredigt über die Feindesliebe und das Ertragen des Unrechts die Unzulässigkeit des Kriegs und der obrigkeitlichen Strafe erschlossen werden, denn diese Stellen beziehen sich nur auf das Verhalten der Einzelnen im Privatleben, nicht auf die Pflichten der Obrigkeit. Entspräche freilich unser Leben dem Ideal der christlichen Vollkommenheit, so gäbe es keine Kriege, man brauchte keine Strafen und keine obrigkeitliche Strafgewalt, da diess aber nicht der Fall ist, so hat Gott der Obrigkeit das Schwerdt anvertraut, um es zum Schutz des Rechtes nach Innen und nach Aussen zu führen [2]). Wie können demnach die Wiedertäufer die Uebernahme obrigkeitlicher Aemter dem Christen verbieten, und auf Abschaffung aller Obrigkeit ausgehen? Was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn keine Obrigkeit die Guten schirmte und die Schlechten im Zaum hielte? Steht es denn schon so mit uns, oder wird es jemals so mit uns stehen, dass wir die Obrigkeit entbehren könnten, weil wir alle von freien Stücken recht thun? Können wir sie aber nicht entbehren, warum sollten wir ihre Gewalt lieber den Gottlosen anvertrauen, als den Frommen, warum uns den Aemtern, die man uns überträgt, so wenig wir sie auch suchen werden, entziehen [3])? Man wird bei allen diesen Punkten Zwingli's Einsicht in das praktisch Nothwendige alle Anerkennung schenken müssen, aber doch kommt

1) V. göttl. u. menschl. Gerecht. I, 458 o. in Catabapt. III, 407 ff. in Gen. V, 96 u. in Matth. VI, a, 229 f. epist. VIII, 55 m.

2) In Luc. VI, a, 562 ff. 586 f. V. göttl. u. menschl. Ger. I, 437. VR. 308 o. in Catabapt. III, 400 ff.

3) VR. 296 ff. in Catabapt. III, 403 f. Einiges Andere, was untergeordnete Punkte, das wiedertäuferische Verbot der Gastmahle und geselligen Zusammenkünfte (in Catab. 394 m. 396) und der Bürgschaften (epist. VIII, 54 m.) betrifft, übergehe ich.

Digitized by Google

er durch die Folgerungen der Wiedertäufer sichtbar in's Gedränge, er theilt mit ihnen eine Idee des christlichen Lebens, aus der sie sich strenggenommen ergeben würden, und er weiss diesem Zugeständniss nur durch eine Berufung auf die Bedürfnisse der unvollkommenen Wirklichkeit zu entgehen, die hiefür doch immer nur theilweise ausreicht. Denn möchte man es sich auch gefallen lassen, dass der Christ, um grösseres Uebel zu verhüten, Eide schwört, in den Krieg zieht, obrigkeitliche Aemter verwaltet, mag auch Zwingli die wiedertäuferische Verweigerung der Zinsen und Zehenten von seinem Standpunkt aus mit Recht bekämpfen, so müsste doch selbst nach seinen Grundsätzen verlangt werden, dass der Christ keinen Zins nehme und sein Gut an die Armen vertheile, dass er überhaupt, so weit es ihm die Andern gestatten, alle die Vorschriften der „göttlichen Gerechtigkeit" befolge, in denen Zwingli selbst nicht blos einen guten Rath, sondern ein bestimmtes Gebot Gottes sehen will, und wenn nun eine christliche Obrigkeit auf christliches Leben zu halten hat, so fragt sich sehr, ob sie nicht verpflichtet wäre, die kommunistischen Forderungen der Täufer wenigstens theilweise zum Gesetz zu erheben. Die weltlichen Thätigkeiten und die rechtlichen Verhältnisse an sich selbst als sittlich nothwendig zu begreifen, ist auch den Reformatoren nur unvollständig gelungen, und es wiederholt sich in dieser Beziehung die Bemerkung, die wir schon aus Anlass ihrer Ansicht von der Ehe machen konnten, dass sie für sittliche Verhältnisse, deren Berechtigung sie zuerst wieder zum Bewusstsein gebracht haben, theoretisch doch erst die zweideutige Stellung eines nothwendigen Uebels zu gewinnen wissen.

Steht Zwingli hierin mit Luther im Wesentlichen auf dem gleichen Standpunkt, so bilden dagegen seine politischen Ansichten einen sehr beachtenswerthen Gegensatz zu der Auffassung des Staatslebens, die wir bei den deutschen Reformatoren und ihren Nachfolgern in Geltung finden. Diese gaben dem Staat zwar alle die Rechte, welche ihm die katholische Kirche entzogen hatte, bereitwillig zurück, aber die Voraussetzung, dass er nur über weltliche Dinge, über das äus-

Digitized by Google

sere Leben des Menschen Gewalt habe, tasteten sie dem allgemeinen Grundsatz nach nicht an, und nur aus Noth und aus Gleichgültigkeit gegen das Aeussere liessen sie sich eine Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch die Fürsten gefallen, die ihnen das Innere des Glaubenslebens, das, worauf es allein ankomme, nicht tiefer zu berühren schien. Zwingli würde es schon sein lebhafter politischer Sinn verbieten, das bürgerliche Leben so aus dem Bereich der religiösen Interessen auszuschliessen; ebensosehr widerspräche es aber auch seiner religiösen Eigenthümlichkeit, um den Staat als solchen sich nichts zu bekümmern, und „um gutes Regiment, wie um gutes Wetter, nur zu beten“ [1]). Ein Glaube, der unmittelbar den lebendigsten Thätigkeitstrieb in sich schliesst, und nur in diesem Trieb sich seines Daseins bewusst wird, der dem Menschen nicht blos die Unabhängigkeit seiner innern Ueberzeugung und seines frommen Gemüthslebens, sondern ebensosehr auch die Unabhängigkeit seines Handelns gewährt, ein solcher Glaube macht ihm die Selbstregierung überhaupt viel zu sehr zum Bedürfniss, als dass er in Sachen des bürgerlichen Lebens, das überdiess mit dem kirchlichen und religiösen so eng verwachsen ist, auf sie verzichten möchte. Fanden wir ihn daher in der allgemeinen Begründung des Staatslebens mit Luther einverstanden, so tritt er ihm doch in seiner bestimmteren Ansicht über die Aufgabe und Gestaltung desselben entgegen. Weit entfernt, dem Staat ein ganz anderes Gebiet anzuweisen, als der Kirche, findet Zwingli, dass beide ganz dasselbe vom Menschen verlangen. Der Staat fordert Hingebung des Einzelinteresse's für die Gesammtheit, gemeinsames Einstehen Aller für Einen, Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, er verbietet Selbstüberhebung und

1) M. s. hierüber Schneckenburger, zur kirchl. Christologie S. 165 f. 192 f., wo die Sache nur den falschen Schein gewinnen könnte, als läge die Wurzel dieses praktischen Verhaltens in der reformirten Vorstellung vom Königthum Christi, während vielmehr umgekehrt diese in der praktischen und politischen Richtung des reformirten Christenthums begründet ist.

Digitized by Google

Partheiwesen. Genau so auch die Kirche. Zwischen Staat und Kirche ist daher, zunächst hinsichtlich ihrer Einrichtungen und Zwecke, kein Unterschied. Diese Zwecke verfolgen nun freilich beide mit sehr verschiedenen Mitteln: der Staat zwingt äusserlich durch Gesetze, die Kirche hat den Geist Christi, der durch die Liebe freiwillige Gesetzeserfüllung bewirkt, jener begnügt sich mit der Bürgertreue, diese verlangt Treue gegen ihr unsichtbares Oberhaupt, jenem ist nur der äusserliche, dieser ist der wahre und aufrichtige Gehorsam ihrer Angehörigen gesichert (VR. 296 f.). Aber statt nun desshalb den Staat vom religiösen Gebiet auszuschliessen, folgert Zwingli umgekehrt, dass er zu seinem eigenen Bestehen der Religion bedürfe, dass nur der christliche Staat ein wahrer Staat sei. Da der Geist Christi das gewährt, was der Staat am Nöthigsten hat, die Liebe, so liegt in der wahren Frömmigkeit die einzige Bürgschaft für sein Gedeihen, und nur der wahre Christ ist im Stande, ein obrigkeitliches Amt recht zu verwalten (a. a. O. 296 m. 297 m.). Wo es daher einer Obrigkeit am wahren Christenthum fehlt, da ist keine Gerechtigkeit mehr, sondern Willkührherrschaft, wer ohne Gottesfurcht regiert, ist ein Tyrann [1]). Einem Tyrannen sind wir aber nicht blos nicht zum Gehorsam verbunden, sondern wir befinden uns ihm gegenüber im Stand rechtmässiger Nothwehr, wir sind befugt und verpflichtet, uns von seiner Gewalt zu befreien. Zwingli begnügt sich daher nicht mit dem Grundsatz des passiven Widerstands, wornach die Christen eher das Aeusserste erdulden sollen, als einem Befehl der Obrigkeit nachkommen, der die göttliche Wahrheit verbiete, oder wider sie streite [2]), er will sich auch nicht auf die Waffe des Wortes beschränken, die er freilich gegen die Tyrannei der Grossen gleichfalls unerschrocken führt und zu führen gebietet [3]), sondern er erklärt geradezu: wenn die Obrigkei-

1) VR. a. a. O. und 307 m.

2) Von göttl. u. menschl. Gerecht. I, 446 unt. 452 u. Erstes Zür. Rel.gespr. I, 156. Art. 37 f. Ausl. der Schlussr. I, 357 m.

3) Der Hirt I, 643 ff. vgl. v. göttl. u. menschl. Ger. 445 m. Ausl. d. Schlussr. I, 358 u. VR. 306 m. f.

Digitized by Google

ten untreulich und ausser der Schnur Christi fahren würden, mögen sie mit Gott entsetzt werden, wenn man die üppigen Könige nicht abstosse, werde das ganze Volk gestraft [1]). Dabei sagt er allerdings, man solle sie nicht mit Todtschlägen, Kriegen und Aufruhren abthun, einen König oder Tyrannen, der durch die Abstimmung des Volks nicht zur Ordnung zu bringen sei, müsse man in Gottes Namen ertragen; aber diess hebt den obigen Grundsatz seiner Meinung nach nicht auf, sondern es beweist nur, dass es nicht die Sache Einzelner ist, den Tyrannen zu verjagen, sondern die Sache der Gesammtheit: wenn die ganze Masse des Volks einhellig, oder doch der grössere Theil den Tyrannen absetzt, so ist das ganz in der Ordnung [2]). Liegt aber auch in diesen Aeusserungen noch eine gewisse Unsicherheit, sofern Zwingli das letzte Wort seiner Theorie, das Recht der Revolution, ganz offen auszusprechen noch Scheu trägt, so ist doch unverkennbar, wo seine Grundsätze hinführen. Die obrigkeitliche Gewalt erscheint hier als ein kirchliches Amt, ihre Handhabung steht unter dem Gesetz des Glaubens. Ueber kirchliche Dinge hat aber ursprünglich die Gemeinde in ihrer Gesammtheit zu entscheiden, warum sollte ihr nicht auch das Urtheil über die Obrigkeit zustehen? Und da ihr nun die Monarchie diese Befugniss nimmt, um sie Einem zu übertragen, so ist es kein Wunder, dass Zwingli kein Lobredner der Monarchie ist. Es sind nicht allein die Fürsten seiner Zeit, die wegen ihrer vielen Kriege, ihrer Habsucht, ihrer Ueppigkeit und Sittenlosigkeit auf's Schärfste von ihm getadelt werden [3]), sondern diese Uebel scheinen ihm von der Alleinherrschaft überhaupt unzertrennlich. Möchte immerhin die Monarchie ein glücklicher Zustand sein, wenn der Beste und Weiseste Herr wäre, diese Bedingung wird nie erfüllt werden. Nicht blos von einer Reihe aufeinanderfolgender Könige, sondern auch schon von einem einzigen ist es kaum zu erwarten, dass er die ganze

1) Ausl. der 42 Art. I, 369 f. VR. 301 o.
2) A. d. a. O.
3) Von göttl. und menschl. Gerecht. I, 445 m. VR. 306 m. f.

Digitized by Google

Regierungszeit über gut bleibe. Wie sollte der die Freiheit und die Rechtsgleichheit dulden und schützen, der allein über alle herrschen will? wie lässt sich annehmen, dass ein solcher das Volkswohl dem eigenen Vortheil vorziehe? Wird sich nicht ein Alleinherrscher Alles erlauben? wird er sich nicht ungleich leichter täuschen und in Furcht setzen lassen, als eine Vielheit? Welches Mittel gibt es ferner gegen die Schmeichler, die jeden Fürsten umgarnen und das Mark seines Volks verzehren? Welche Masse von Uebeln entspringt vollends nicht aus der Erblichkeit der Herrschaft, die jedes Kind und jeden Thoren zum König macht! Aus allen diesen Gründen gibt Zwingli einer wohleingerichteten Republik vor der Monarchie ganz entschieden den Vorzug [1]), und man wird nicht sagen können, dass er nur aus Vorliebe für seine vaterländischen Einrichtungen, und nicht ebensosehr auch kraft seines Princips so urtheile. Da ihm und seiner Zeit ihr specifisch theologischer Standpunkt nicht erlaubt, das Sittliche vom Christlichen zu trennen, da seine Frömmigkeit andererseits von zu praktischer Natur ist, um das Staatsleben als etwas Gleichgültiges von ihrem Bereich auszuschliessen, so ist er auf die Forderung eines christlichen Staats angewiesen, und da nun sein Christenthum zu freisinnig ist, um auf dem religiösen Boden eine Ungleichheit der Stände, die Herrschaft eines Theils über die Andern zu dulden, so bleibt ihm nur übrig, auch auf dem politischen ebenso zu verfahren, den Sitz und die Quelle der Staatsgewalt in der christlichen Volksgemeinde als solcher zu suchen, den Staat in seiner Einheit mit der Kirche als den Ausdruck ihres freien Gesammtwillens zu betrachten. Wurde der Kreis enger gezogen, und dem Lehrstand ein überwiegender Einfluss auf das Urtheil über christlich und nichtchristlich verstattet, so ergab sich die Calvinische, wurde das Staatsleben ohne weitere Organisation durch obrigkeitliche Gewalten bei der Gemeinde festgehalten, so ergab sich die puritanische Theokratie, aber der allgemeine

1) Zueignungsschreiben zur Erklärung des Jesaia V, 483 ff. Ausl. der Schlussr. I, 370 m.

Digitized by Google

Gedanke auf dem beide beruhen ist derselbe, welcher dem christlichen Staat und dem Staatskirchenthum Zwingli's zu Grunde liegt, die Selbstregierung des christlichen Volks, und wir erkennen so auch hier, wie anderwärts, in seinem System die Wurzel, von welcher die verschiedenen Stämme der reformirten Lehre gemeinschaftlich getragen werden.

6. Das Verhältniss der Zwingli'schen Lehre zu gleichzeitigen und spätern Erscheinungen.

Wir haben im Vorstehenden versucht, die theologische Eigenthümlichkeit Zwingli's an seiner Lehre im Einzelnen und im Ganzen nachzuweisen. Da sich diese Eigenthümlichkeit theils im Zusammenhang theils im Gegensatz mit der katholischen und der lutherischen Dogmatik entwickelt hat, so war die durchgängige Vergleichung der letztern schon für diese unsere nächste Aufgabe nicht zu umgehen, und so viel sich auch in dieser Beziehung noch beifügen liesse, so würden doch unsere bisherigen Erörterungen für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung genügen. Dagegen müssen wir das Verhältniss Zwingli's zu den kleineren Sekten der Reformationszeit und zu der späteren Entwicklung der reformirten Lehre noch besonders in's Auge fassen, und würde uns auch eine erschöpfende Darlegung desselben weit über die Grenzen, die wir uns gesteckt haben, hinausführen, so werden wir uns doch der Aufgabe nicht entziehen dürfen, seine Grundzüge wenigstens in allgemeinen Umrissen zu zeichnen.

Es ist schon in unserem ersten Abschnitt bemerkt worden, dass die reformirte Kirche dem Standpunkt der kleineren, über die Schranken der protestantischen Kirchenverbesserung hinausstrebenden Partheien näher stehe, als die lutherische. Es gilt diess namentlich von Zwingli selbst, und es zeigt sich bei ihm besonders in seinem Verhältniss zu den Wiedertäufern. So viel er mit dieser Parthei gekämpft hat, so vielfach berührt er sich auch wieder mit ihr, oder genauer, sie machte ihm gerade desshalb so viel zu schaffen, weil sie Sätze, die er nicht zugeben konnte, grossentheils aus seinen eigenen Voraussetzungen ableitete. Wenn sich Zwingli von

Digitized by Google

Luther vor Allem durch die praktische Unruhe und Energie seines reformatorischen Geistes, durch das Streben nach einer durchgreifenden Umgestaltung des äusseren Lebens, durch jenen Thatendrang unterscheidet, zu dem sich das unbedingte Gottvertrauen des Erwählten sofort entwickelt, so sehen wir diese praktische Unruhe in den Wiedertäufern zur stürmischen Haft, zu der zerstörenden Leidenschaft des Fanatikers fortgehen, der die Bedingungen und Verhältnisse der Wirklichkeit überspringend sein religiöses Ideal auf gewaltsame Weise in's Leben einführt, und alles, was im Widerspruch mit diesem Ideal steht, nicht blos ausschliessen, sondern als ein Widergöttliches vertilgen will. Wird ferner das Princip des christlichen Lebens von Zwingli im Geist gefunden, und im Vergleich mit der inneren Offenbarung des Geistes jede äussere Offenbarung als etwas Untergeordnetes betrachtet, wird nicht einmal im Schriftwort ein unerlässliches Vehikel der Geisteswirkung anerkannt, so schüttelt der Geist bei den Wiedertäufern die Zügel des äusseren Worts ganz, und in dem Wahn einer neuen Prophetie treten die ausschweifendsten Einbildungen mit dem Anspruch einer höheren Offenbarung hervor. Weiter legt Zwingli, vermöge der inneren Gewissheit, welche dem Glaubigen der Geist gibt, dem äusseren Kultus geringeren Werth bei, aus demselben Grunde beseitigt er die katholischen Kultusgegenstände und Gebräuche rascher und vollständiger, als Luther; bei den Wiedertäufern wird die Einfachheit des reformirten Kultus zur Formlosigkeit, die Energie gegen das katholische Wesen zur Bilderstürmerei. Dasselbe Verhältniss wiederholt sich in der beiderseitigen Ansicht von den Sakramenten. Die wiedertäuferischen Partheien sehen in denselben im Allgemeinen, wie Zwingli, blosse Erinnerungszeichen, nur ziehen sie hieraus die Folgerung in Betreff der Kindertaufe, welche dieser abgelehnt hat, und sie gerathen durch die übermässige Betonung dieses Punkts allerdings wieder in jene Werthschätzung des Aeussern, die ihnen Zwingli oft genug vorrückt. Konnten wir ferner bei dem schweizerischen Reformator die Neigung nicht verkennen, seinen Grundsatz von der Werthlosigkeit des Aeussern

Digitized by Google

auch auf das Menschliche in der Erscheinung Christi anzuwenden, und mussten wir hieraus seine nestorianische Christologie und seine Ansicht von der Bedeutung des Todes Christi herleiten, so hören wir von den Wiedertäufern und ihren Geistesverwandten nicht selten die Erklärung, dass es nur auf den Christus in uns, nicht auf den äusserlich erschienenen Christus ankomme, und dass dieser nicht für uns genuggethan habe [1]). Wie aber so das Aeussere, welches dem Glauben als Bedingung seines Entstehens und Bestehens gegeben ist, für die Wiedertäufer noch geringere Bedeutung hat, als für Zwingli, so gehen sie andererseits ungleich weiter in der Forderung, dass sich der Glaube durch eine vollständige Umbildung des äusseren Lebens und der gesellschaftlichen Zustände bethätige. Die Wiedertäufer wollen eine Kirche der Heiligen, die sich scharf und bestimmt von der Welt abscheide. Das Mittel zur Herstellung dieser Kirche suchen sie in der strengen Handhabung des Kirchenbanns. Innerhalb derselben herrscht unbedingte Gleichheit und Brüderlichkeit, denn im Geist sind alle gleich und einig, hier weiss man daher nichts von Privateigenthum, von Zehenten und von Zinsen, von geistlicher oder weltlicher Obrigkeit, Alle sind als Brüder zu gleicher Theilnahme an jedem Besitz berechtigt. Alle sind Lehrer, weil alle vom Geist belehrt sind, die Gelehrsamkeit aber, die einem besonderen Stand einen Vorzug geben würde, ist als weltliche Weisheit werthlos, ja schädlich. Von Strafen und Kriegführung kann keine Rede sein, denn was gäbe es unter den Heiligen zu strafen oder zu bekämpfen? Der Eid ist entbehrlich, denn den wahren Christen wird ihre einfache Zusage nicht minder heilig sein. Mit denen aber, die draussen sind, stehen die Kinder Gottes in keinerlei Gemeinschaft, noch weniger sind sie ihnen zum Gehorsam verpflichtet, vielmehr sollen sie sich auch äusserlich, in ihrem alltäglichen Leben und ihren geselligen Gewohnheiten, von ihnen absondern, und wenn jene dem Reich Gottes Hindernisse in den Weg

1) M. s. die Nachweisungen bei Schenkel I, 287 ff. Gieseler, Kirchengesch. III, a, 197 f.

Digitized by Google

legen, glauben sie sich wohl auch zu jeder Gewaltthat gegen sie berechtigt. Zwingli hat diesen Grundsätzen auf allen Punkten widersprochen, aber wenn wir sehen, wie er diesen Widerspruch begründet, so können wir uns nicht verbergen, dass er mit seinen Gegnern mehr als Einen Schritt Hand in Hand gegangen ist. Kennt doch auch Zwingli Gemeinden der Glaubigen, die sich in ihrer Gesammtheit über Glaubenssachen nicht täuschen, sagt doch auch er, für das Verständniss der göttlichen Offenbarungen komme es auf die innere Erfahrung und den Geist an, nicht auf die Gelehrsamkeit, gibt doch auch er zu, nach göttlicher Gerechtigkeit müssten wir uns des Eides enthalten, jede Verletzung schweigend hinnehmen, das Unsrige ohne Ersatz oder Zinsen hergeben, die Gütergemeinschaft sei die ursprünglichere und wäre an sich die christlichere Einrichtung; nur die Rücksicht auf die menschliche Unvollkommenheit und auf die Bedürfnisse der Wirklichkeit ist es, die ihn von den Folgerungen der Wiedertäufer zurückhält. Sosehr er aber damit in seinem Recht ist: konnten diese nicht ihrerseits an den Grundsatz erinnern, den Zwingli sonst so nachdrücklich einzuschärfen weiss, dass man sich durch keine Rücksicht abhalten lassen dürfe, dem Befehl Gottes zu gehorchen? Die Schlüsse, welche von den Wiedertäufern aus den Grundsätzen der Reformatoren gezogen werden, sind zwar sehr einseitig, aber sie sind nicht ohne Folgerichtigkeit, und von den Reformatoren selbst ist ihnen Zwingli um Vieles näher gekommen, als Luther.

Aehnliche Bemerkungen würden sich uns auch aus Anlass der Partheien ergeben, die später einen Theil der wiedertäuferischen Bestrebungen wieder aufnehmen, wie die englischen Puritaner und die Quäker, zwei ächte Sprösslinge des reformirten Protestantismus in seiner freieren, Zwingli'schen Fassung; wir müssen uns jedoch hier auf diese kurze Andeutung beschränken.

Wenden wir uns von den Wiedertäufern zu den Mystikern im engern Sinn, so fällt die Verwandtschaft dieser Denkweise mit der reformirten gleich bei einem ihrer ersten

Digitized by Google

Anhänger, bei Luthers bekanntem Kollegen Carlstadt [1]), auch äusserlich in die Augen, denn wie er sich im Abendmahlsstreit von Anfang an auf Zwingli's Seite gestellt hatte, so fand er nach seiner Verbannung aus Sachsen in Zürich gastliche Aufnahme, und später in Basel eine Wirksamkeit als Professor. Es brauchte auch wirklich bei ihm nichts weiter, als die Entfernung der Uebertreibungen, zu denen ihn seine Abhängigkeit von der älteren Mystik und seine Verbindung mit den Wiedertäufern verleitet hatte, und der reformirte Theologe war fertig. Jene mystische Gelassenheit, in deren Preis er nicht müde wird, bildet auch von Zwingli's Glauben die eine Seite, glauben heisst auch nach seiner Definition: in Gott gelassen sein, und wenn die gleiche Gemüthsbeschaffenheit von Carlstadt auch als Liebe bezeichnet, und der Glaube demnach mit der Liebe identificirt wird, so ist damit nicht, wie Erbkam (S. 254) meint, die specifisch evangelische, sondern nur die specifisch lutherische Bedeutung des Glaubens aufgegeben, denn bei Zwingli fanden wir ganz dasselbe. Aus diesem Glauben entwickelt sich bei Zwingli als sein dogmatischer Ausdruck eine Theologie, welche die Gottheit einerseits dualistisch vom Geschöpf unterscheidet, wie das Unendliche vom Endlichen, welche aber andererseits ebendesshalb in der Erwählungslehre das Endliche vom Unendlichen unbedingt abhängig macht. In beiden Beziehungen trifft Carlstadt mit dem schweizerischen Reformator zusammen. Und je mehr nun alles Aeussere im Verhältniss zu der göttlichen Erwählung und der inneren Glaubensgewissheit des Erwählten an Werth verlieren muss, um so natürlicher ist es, dass sich Carlstadt in dieser Beziehung der reformirten Auffassung anschliesst: seine Abendmahlslehre ist die reformirte, sein entschiedenes Auftreten gegen Messe, Bilder und katholische Satzungen beruht auf Zwingli'schen Grundsätzen, und wenn man seiner Ansicht von der Schrift das „abstrakte Schriftprincip",

1) Die Belege zum Nachstehenden bei Erbkam, Geschichte der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation S. 222 ff. Schenkel, Wesen d. Protest. I, 40. 59. ff. 79. 419. 482 ff.

Digitized by Google

den „biblischen Buchstabendienst" einer späteren Zeit finden wollte, so widerspricht dem nicht blos jene Neigung zu allegorischer und tropischer Schrifterklärung, die er mit Zwingli theilt, sondern auch die kritische Sichtung der heiligen Bücher, durch die er allen protestantischen Theologen vorangieng. Kann schliesslich Carlstadt's Vorliebe für das alte Testament als wiedertäuferisch auffallen, so haben wir doch schon früher gesehen, dass dieser Zug auch der reformirten Richtung nicht fremd ist, und so kann uns Carlstadt überhaupt in seinem durch die Mystik vermittelten Uebergang zum reformirten Bekenntniss über den Zusammenhang beider einen deutlichen Fingerzeig geben.

Auch ein zweiter bekannter Vertreter der damaligen Mystik, Kaspar Schwenkfeld, berührt sich in vielen Stücken mit Zwingli. Wie bei diesem, so ist auch bei ihm das unmittelbare Wirken des Geistes im Menschen das Erste; diese Geistessalbung, diesen realen inneren Heilsbesitz setzt er nicht blos der katholischen Werkgerechtigkeit, sondern noch nachdrücklicher der lutherischen Rechtfertigungslehre entgegen, um sich statt dessen mit Zwingli bei dem allgemeinen Gedanken einer Gemeinschaft mit Christus zu befriedigen, welche gleich gut Liebe oder Glaube genannt werde; im Vergleich mit dem Geiste, der keiner Mittel bedarf, will auch er den äusseren Heilsmitteln keinen unbedingten Werth beilegen, er unterscheidet nicht minder bestimmt, als Zwingli, zwischen Sache und Zeichen der Sakramente zwischen der Geistestaufe und der Wassertaufe, zwischen dem geistlichen Genuss Christi und dem leiblichen, der an jenen erinnert, er stellt sich das innere und das äussere Wort, den Geist und die Schrift, noch schroffer entgegen, als Jener, er sucht die göttliche Offenbarung mit Zwingli auch ausserhalb der heil. Schrift, weniger freilich in Büchern, als in der Natur, er gesteht den wahren Glauben mit ihm auch den Heiden zu, die das äussere Wort nicht kannten, und er hat in Verbindung damit von der theologischen Gelehrsamkeit, die ja doch nur der Schaale der Schrift gilt, eine so geringe Meinung, wie wir sie bei Zwingli allerdings nicht finden. Lässt sich aber auch in diesen Zügen der Zusammenhang des schlesischen

Digitized by Google

Mystikers mit dem reformirten Zweige des Protestantismus nicht verkennen, so fehlt es doch auch nicht an anderen, die uns verhindern, ihn schlechtweg dieser Seite zuzuweisen. Der Glaube Schwenkfeld's hat einen ungleich weicheren, mystischeren Charakter, als der eines Zwingli; von der praktischen Energie, von der durchgreifenden Rührigkeit, von der gemeinschaftbildenden, organisirenden, kirchenschaffenden Thätigkeit des Schweizers finden wir kaum eine Spur in der stillen, duldenden Natur Schwenkfeld's; dieser ist zufrieden, wenn er seines Glaubens in Ruhe leben kann, er verlangt nur Duldung für sich, seine Thätigkeit für die Ausbreitung und Durchsetzung seiner Grundsätze bleibt auf das ruhige Mittel der Lehre beschränkt; eine besondere Religionsgesellschaft will er nicht stiften, und gegen Zwingli's Staatskirchenthum hat er sich ausdrücklich erklärt. Auch für sich selbst hat er nicht die Kraft, sich schlechthin und unmittelbar auf den göttlichen Rathschluss, auf die unbedingte innere Heilsgewissheit des Erwählten zu stellen: nicht allein Zwingli's, auch Luther's und Melanchthon's Prädestinationslehre wird von ihm als ein Ueberbleibsel der heidnischen Philosophie bestritten. Sein weiches Gemüth bedarf einer Stütze, der kalte Gedanke des göttlichen Willens genügt ihm nicht, er sucht einen lebendigeren, anschaulicheren Gegenstand seines Glaubens. Mag er daher auch in seiner Ansicht von den äusseren Heilsmitteln mit Zwingli übereinstimmen, so hält er sich dafür nur um so fester an den Gottmenschen, er will Gott, mit Luther, nur in Christo ergreifen, und er treibt aus diesem Grund in seiner bekannten Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi, die Schenkel [1]) mit Unrecht als ein Extrem der reformirten Christologie bezeichnet, die lutherische Vorstellung von der Bedeutung des Menschlichen in Christus und von seiner Einheit mit dem Göttlichen auf eine Spitze, wo sich die Menschheit Christi selbst wieder doketisch verflüchtigt. Wiewohl sich daher Schwenkfeld durch jene Unmittelbarkeit des reli-

1) A. a. O. I, 341.; bei dems. und Erbkam a. a. O. 416 ff. die weiteren Belege für die obige Darstellung Schwenkfeld's.

Digitized by Google

giösen Lebens und durch jene verhältnissmässige Freiheit von dem äusserlich Gegebenen, welche aller Mystik eigen ist, der Zwingli'schen Glaubensweise verwandt zeigt, so stellt er sich doch andererseits durch das Beharren in dieser Innerlichkeit, durch seine mystische Passivität, dem thatkräftigen Wesen der reformirten Frömmigkeit so entschieden entgegen, und im Zusammenhang damit entfernt er sich auch in der Erwählungslehre und in der Christologie so weit von ihr, dass er nach dieser Seite vielmehr als ein äusserster Ausläufer der lutherischen Richtung zu betrachten ist. Beides ist eben in dieser Mystik vereinigt: in ihrer einseitigen Innerlichkeit protestirt sie einerseits mit den Reformirten und noch weit mehr, als die Reformirten, gegen jede Abhängigkeit von einem Aeussern, und andererseits weiss sie sich noch weit weniger, als die Lutheraner, durch selbstthätiges Wirken von jener Abhängigkeit wirklich zu befreien.

Zu ähnlichen Bemerkungen gibt uns ein Zeit- und Geistesgenosse Schwenkfeld's, der vielbesprochene Sebastian Frank, Veranlassung. Doch tritt der Gegensatz gegen den lutherischen und die Verwandtschaft mit dem reformirten Protestantismus bei ihm stärker hervor, als bei Jenem. Die Lieblingsideen aller Mystiker, die Unterscheidung des innern und des äusseren Wortes, die Unabhängigkeit des Geistes vom Buchstaben, die Behauptung, dass der Glaube nur vom unsichtbaren Wort lerne, das sichtbare dagegen dem Ungläubigen schädlich, und dem Gläubigen nicht unentbehrlich sei — diese Sätze werden von Frank noch schroffer ausgesprochen, als von Schwenkfeld, und in Folge dieses Standpunkts verlangt er für die Schrifterklärung die durchgeführteste Anwendung der Allegorie. Wiewohl er aber nicht minder heftig, als Jener, gegen die Vernunft und die Gelehrsamkeit zu eifern weiss, so nimmt seine Mystik doch alsbald die naturalistische Wendung, dass die innere Quelle und Richtschnur der Wahrheit nicht blos in dem positiv christlichen Gemüth, sondern im menschlichen Herzen überhaupt, die ursprünglichste äussere Gottesoffenbarung in der Natur gesucht wird, und hiemit steht ein Pantheismus in Verbindung, der in seiner neu-

Digitized by Google

platonischen Haltung lebhaft an die Sätze Zwingli's über das Wesen Gottes und die Identität von Gott und Natur erinnert [1]). Mit diesem Naturalismus stimmt es ganz gut zusammen, und es kann gleichfalls als eine Ueberspannung Zwingli'scher Sätze betrachtet werden, wenn Frank, weitherzig bis zur Gleichgültigkeit gegen die positive Religion, das Wort Gottes und den Glauben allenthalben anerkennen will, selbst bei Türken und Heiden, wenn er die Erbsünde auf den natürlichen Gegensatz von Leib und Geist zurückführt, wenn er die Sakramente des neuen Bundes als diese äusseren Handlungen für entbehrlich, und das Cärimonialgesetz des alten für ein „Puppenspiel" hält, wenn er endlich das Menschliche in der Erscheinung Christi geringachtet, weil es der Glaube nur mit dem Gott in Christus, oder richtiger, nur mit dem Christus in uns zu thun habe. Auch der praktischen Richtung des Zwingli'schen Glaubens kommt Frank in ähnlicher Weise, wie Schwenkfeld, durch seine heftigen und beharrlichen Angriffe auf die lutherische Rechtfertigungslehre entgegen; aber sosehr er diese darum tadelt, dass sie den Werken nicht nachfragen, so ist doch er selbst viel zu ausschliesslich auf die einsame Betrachtung des Mystikers und die stille Thätigkeit des Schriftstellers beschränkt, um dem Handeln grossen Werth beizulegen: das Werk, das er verlangt, besteht in dem Innerlichen der mystischen Gelassenheit, das gottergebene Gemüth wird gleichgültig gegen Alles, auch gegen das eigene Thun, jener Thätigkeitstrieb, der die reformirte Frömmigkeit im Vergleich mit der lutherischen vorzugsweise charakterisirt, fehlt diesem, wie allen Mystikern.

Hatte aber schon Zwingli den Lehren dieser radikaleren Partheien nur beschränkten Eingang verstattet, so gerieth die reformirte Kirche im Ganzen bald nach Zwingli's Tode mehr und mehr in eine konservative Richtung, welche die entschiedene Ausstossung dieses Elements verlangte. Es lag diess in der natürlichen Entwicklung der Dinge, die gleiche Erschei-

1) M. s. über denselben Schenkel I. 149. 258. Erbkam a. a. O. 328 ff. 337 f. Bei denselben die weiteren Nachweisungen.

Digitized by Google

nung treffen wir ja auch auf dem lutherischen Gebiete, wenn wir die Theologie der orthodoxen Lutheraner mit der ihres Meisters, oder wenn wir auch nur Luthers späteres Verhalten mit dem früheren vergleichen. Sofern es sich aber um die Männer handelt, welche die reformirte Kirche auf diesen Weg geführt haben, nimmt Calvin unbestritten den ersten Platz ein, und eben diess ist es, worin uns der tiefste Unterschied des Calvinischen Systems vom Zwingli'schen zu liegen scheint, die strenge Durchführung des positiv kirchlichen Standpunkts, die sorgfältige Ausscheidung alles dessen, was die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Heilsmittel zu gefährden, über die Grenzen der positiven Religion hinauszuführen, der subjektiven Willkühr in Glaubenssachen einen Spielraum zu gewähren droht. In den allgemeinen Grundzügen seiner Lehre ist Calvin mit Zwingli einverstanden. Das Erste ist auch bei ihm der Glaube als unmittelbare und unwiderstehliche Wirkung des Geistes. Den wesentlichen Inhalt dieses Glaubens sucht auch er in der persönlichen Heilsgewissheit, in dem Bewusstsein der Erwählung, er behandelt demnach die Erwählungslehre mit Zwingli als die Grundlehre des Christenthums, und seine Darstellung dieser Lehre entfernt sich von Jenem in keinem erheblichen Punkte. Neben dieser göttlichen Heilswirksamkeit verlieren nun allerdings die endlichen Vermittlungen derselben ihren Werth für ihn nicht in dem gleichen Maasse, wie für Zwingli, aber doch werden wir finden, dass er sowohl in der Christologie, als in der Lehre von den Sakramenten gegen die Lutheraner mit diesem übereinstimmt, und nur innerhalb der gemeinsam reformirten Ansicht für das Menschliche in Christus und für die sakramentlichen Handlungen eine grössere Bedeutung zu gewinnen sucht. Wenn endlich Zwingli die Verwirklichung der Erwählung wesentlich in der religiösen Thätigkeit der Erwählten gesucht, wenn er desshalb nachdrücklicher, als die deutschen Reformatoren, auf die Werke gedrungen, dem Gesetz eine höhere Geltung beigelegt, eine kirchliche Sittenzucht verlangt hatte, so trifft Calvin in allen diesen Beziehungen theils mit ihm zusammen, theils geht er

Digitized by Google

über ihn hinaus, und auch von den Einrichtungen der Calvinischen Theokratie, welche beim ersten Anblick mit der Zwingli'schen Staatskirche einen so auffallenden Gegensatz bildet, ist bereits bemerkt worden, dass sie in Wahrheit der christlichen Republik Zwingli's doch weit näher kommen, als dem Kirchenwesen der Lutheraner. Nur um so eifriger sehen wir aber den Genfer Reformator bemüht, den Zusammenhang mit den ausserkirchlichen Lehren und Partheien, welcher bei Zwingli noch deutlich genug hervortrat, zu durchschneiden, und das religiöse Leben streng auf die positive Religion und die kirchlichen Heilsmittel zu beschränken. In diesem Sinn werden zunächst schon auf dem Gebiete der sog. natürlichen Theologie alle jene pantheistischen Bestimmungen beseitigt, wodurch sich Zwingli dem Standpunkt der heidnischen Philosophie zu nähern, und den Gott der positiven Religion, der mit seinem absoluten Willen über Natur und Vernunft steht, in eine blosse Naturkraft zu verwandeln schien. Wenn ferner Zwingli den Glauben und die Seligkeit nicht unbedingt und ausschliesslich an die geschichtliche Erscheinung Christi geknüpft, seine genugthuende Leistung als ein blosses Unterpfand der Gnade von der heilswirkenden Ursächlichkeit unterschieden, und demgemäss auch in der Person Christi das Menschliche von dem Göttlichen schärfer getrennt hatte, so hält Calvin streng daran fest, dass nur in Christus, in dem geschichtlich erschienenen Gottmenschen, das Heil zu finden sei, und gibt er auch zu, dass es nur von Gott gewirkt werde. so behauptet er dagegen, ohne Christus sei kein wahrer Glaube an Gott möglich, und nur durch Christus könne uns die Gnade offenbar werden. Und dieser Satz bezieht sich nicht blos auf den Gott in Christus, von dem ihn auch Zwingli zugab, wenn vielmehr der endliche Geist überhaupt schon eines Mittlers bedurfte, um mit Gott in Verbindung zu treten, so musste dieser Mittler für den sündigen Menschen, wie Calvin glaubt, der Gottmensch sein [1]). Er widerspricht daher der Behaup-

1) M. s. über diesen nicht immer richtig aufgefassten Satz Instit. II, c. 12, 1, 4 f. III, c. 11, 8 f.

Digitized by Google

tung, welche nicht allein Osiander, sondern auch Zwingli so entschieden verfochten hatte, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei, aufs Bestimmteste; nach seiner Ansicht ist die Offenbarung der Gottheit, die Mittheilung des höheren Lebens, an das Fleisch Christi gebunden, und will er auch mit Zwingli die Thätigkeit des Gottmenschen, der göttlichen Heilswirksamkeit gegenüber, nur als die Mittelursache der Erlösung betrachten, erklärt er sich auch in der Personenlehre, ebenso, wie Jener, gegen die lutherische Mittheilung der Eigenschaften, so bleibt er dafür nur um so fester bei der Behauptung, dass die Menschheit Christi das einzige Organ sei, durch welches die erlösende Gnade auf uns wirkte. Im Zusammenhang damit gewinnt nicht blos die orthodoxe Trinitätslehre, wie diess Servets Scheiterhaufen bezeugt, für Calvin eine ungleich grössere Bedeutung, als sie für Zwingli gehabt hatte, sondern auch in der Anthropologie muss er strenger beim augustinischen Lehrbegriff stehen bleiben, statt die Erbsünde mit seinem Vorgänger für ein unverschuldetes Unglück zu halten, sieht er in ihr die eigene Verschuldung jedes Einzelnen, eine Sünde im vollen Sinn, statt ihren Grund in dem Leibe zu suchen, der das eigentliche Wesen des Menschen nichts angeht, verlegt er ihn in die Seele, statt die That der Stammeltern zu entschuldigen, erklärt er sie für den schauderhaftesten Frevel, statt die Keime des Guten in der gefallenen Menschennatur aufzusuchen, weiss er uns ihr Verderben nicht grell genug zu schildern. Den innersten Grund dieser Bestimmungen werden wir ähnlich, wie bei Augustin, in dem kirchlichen Interesse ihres Urhebers zu suchen haben, denn je grösser die Veränderung gedacht wird, welche in Folge des Sündenfalls mit der menschlichen Natur vorgieng, um so unmöglicher erscheint es, dass der Mensch ohne fremde Beihülfe den Weg zu Gott finde, um so dringender wird somit das Bedürfniss der positiven Heilsanstalten. Es ist daher nicht anders als folgerichtig, wenn sich Calvin auch in seiner Ansicht über die Gnadenmittel von Zwingli entfernt und der lutherischen Lehre annähert, wenn er das Schriftprincip strenger und ausschliesslicher fasst, als

Digitized by Google

Jener, wenn er von einer unmittelbaren Offenbarung des Geistes nichts wissen will, wenn er die Trennung des inneren Worts von dem äussern beseitigt, und das äussere Wort (wie in der Christologie die Menschheit Christi) für das alleinige Organ der göttlichen Wirksamkeit erklärt, wenn er auch den Sakramenten eine höhere Bedeutung übrig lässt, als sein Vorgänger, denn sosehr er mit diesem in der Behauptung übereinstimmt, dass die sacramentlichen Handlungen und Zeichen nur Symbole seien, dass keine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl stattfinde, dass die Wirkung der Sakramente vom Geist allein ausgehe, und auf die Glaubigen allein sich erstrecke, so findet er doch in dieser geistigen Wirkung mehr, als Zwingli: er sieht in dem Sakrament nicht einen blossen Bekenntnissakt, sondern ein wirkliches Unterpfand der göttlichen Gnade, er nimmt an, dass sich mit der sakramentlichen Handlung eine eigenthümliche Wirkung des Geistes in den Glaubigen verbinde, er behauptet namentlich im Abendmahl einen wirklichen Genuss des Leibs und Bluts Christi, wenn auch dieser Genuss nur ein geistiger sein soll. Calvin zeigt insofern, wie diess von Neueren richtig bemerkt worden ist, das durchgängige Bestreben, zwischen Lutheranern und Reformirten durch eine Annäherung an die lutherische Lehrweise, aber doch unter wesentlicher Festhaltung des reformirten Standpunkts, zu vermitteln. So lenkt er auch in der Rechtfertigungslehre zu den Lutheranern hinüber, wenn er den Satz vom alleinrechtfertigenden Glauben weit sorgfältiger, als der Züricher Reformator, entwickelt, und in der Osiander'schen Ansicht mittelbar auch die Zwingli'sche bestreitet. Auch diess ist aber nicht blos in dem Wunsch der Vermittlung zwischen den Partheien, sondern in Calvin's ganzem Standpunkt begründet: da der Glaube nach seiner Auffassung nicht dieses schlechthin unmittelbare Verhältniss zu Gott ist, wie bei Zwingli, sondern wesentlich vermittelt durch die Beziehung auf die geschichtliche Erscheinung Christi, so muss die Annahme dieses geschichtlich Gegebenen für ihn eine viel grössere Bedeutung erhalten, die innere Umbildung des Subjekts lässt sich von dem Vertrauen auf die geschichtliche Lei-

Digitized by Google

stung des Erlösers nicht trennen, und die Rechtfertigung ist ebensosehr Zurechnung dieses fremden Verdienstes, als eigenes Gerechtwerden. Aus demselben Grunde kann Calvin nicht zugeben, dass Solche den seligmachenden Glauben haben können, die ausser dem geschichtlichen Zusammenhang mit Christus und mit der von ihm gestifteten Religion stehen; die Härte, mit der er alle Heiden der ewigen Verdammniss überliefert, lässt uns den ganzen Gegensatz seines positiv kirchlichen Standpunkts gegen Zwingli's freiere Denkweise erkennen. Noch unmittelbarer kommt dieses Interesse in der Lehre von der Kirche zum Vorschein. Während die kirchliche Gemeinschaft bei Zwingli gegen das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zu Gott ganz entschieden zurücktritt, so erscheint dagegen bei Calvin die Kirche als der Leib Christi, dem Jeder eingepflanzt sein muss, der mit dem Haupt in Zusammenhang stehen will, der Einzelne ist bei ihm nicht für sich, sondern wesentlich nur als Mitglied dieser Gesammtheit zur Seligkeit bestimmt, und selbst von der sichtbaren Kirche sagt er ausdrücklich, ihre Pflege sei der einzige Weg zum Leben, nur in ihr finden wir Heil und Vergebung der Sünden, wer sich von einer christlichen Gemeinschaft, die das wahre Wort und die Sakramente besitzt, abtrenne, der verläugne Gott und verrathe den Glauben [1]). Von diesem Standpunkt aus ist es natürlich, dass er Allem aufbietet, um der Kirche für die sittlich-religiöse Arbeit an ihren Mitgliedern die volle Macht zu verschaffen, und sie zur wirklichen Erzieherin des Volks zu machen, dass er nach aussen ihre unbedingte Unabhängigkeit vom Staat durchsetzt, nach innen die demokratische Verfassung, welche Zwingli's Ideal war, mit der Aristokratie der Geistlichen und der Presbyterien vertauscht, dass er ihr endlich durch eine drakonische Sittenzucht und eine rücksichtslose Anwendung des Banns jene Heiligkeit zu verschaffen sucht, ohne die sie der hohen Stellung, welche er ihr anweist, nicht würdig wäre. Die Calvin'sche Kirche hat auch

1) Instit. IV, 1, 4. 10.

Digitized by Google

unstreitig dieser straffen Anziehung aller kirchlichen Bande, diesem leidenschaftlichen Streben nach Selbstregierung, dieser puritanischen Sittenstrenge einen grossen Theil der Erfolge zu verdanken, die sie in der nächsten Zeit errungen hat, unter dem Druck der kirchlichen Zucht gewann sie jene Zähigkeit und jene Expansivkraft, die sie auszeichnet; aber Zwingli's Geist blieben die Kirchen treuer, welche auf die Calvin'schen Neuerungen in der Kirchenzucht und Kirchenverfassung nicht eingiengen.

Je bedeutender sich nun Calvin's Abweichung von Zwingli herausstellt, um so näher liegt die Vermuthung, dass auch die Richtungen, welche nach der andern Seite über Zwingli hinausgehend den stärksten Gegensatz zum Calvin'schen Lehr- und Kirchensystem darstellen, die antitrinitarische und die arminianische, um spätere oder minder bedeutende Erscheinungen hier zu übergehen — doch ein gewisses Recht haben, ihre Eigenthümlichkeit auf den Stifter der reformirten Kirche zurückzuführen. Wirklich sind sie ja auch auf dem Boden dieser Kirche, oder doch im Zusammenhang der Bewegung entstanden, die ihr das Dasein gegeben hat, was ist natürlicher, als dass wir die Spuren dieses Ursprungs auch da noch zu erkennen im Stand sind, wo sie mit der herrschenden reformirten Lehre in Widerspruch treten. Diess gilt selbst von denen, bei welchen dieser Widerspruch in der auffallendsten Weise hervortritt, von den Antitrinitariern. Die Wurzeln dieser Denkweise, welche in das Zeitalter der Reformation hinaufreichen, stehen in nahem Zusammenhang mit den wiedertäuferischen und mystischen Lehren, deren Verhältniss zu Zwingli oben besprochen wurde. In Servet besonders erscheinen diese drei Elemente auf's Engste verbunden: er hält die Kindertaufe nächst der Trinitätslehre für das bedeutendste Anzeichen und für die Hauptursache des religiösen Verderbens, er eifert mit Wiedertäufern und Mystikern gegen den unfruchtbaren Glauben der Protestanten, er will das wahre Christenthum durch eine mystische Spekulation der verworrensten Art wiederherstellen. Sein Verhältniss zu Zwingli ist daher am Meisten mit dem eines Schwenkfeld zu vergleichen,

Digitized by Google

So auffallend auch seine phantastischen Vorstellungen von der Fleischwerdung Gottes, seine magische Auffassung der Taufe, seine mystische Abendmahlslehre, seine durchgängige Vermischung von physischen und ethischen Begriffen, überhaupt die Unklarheit seines ganzen Wesens, gegen den strengen Spiritualismus und die klare Nüchternheit Zwingli's abstehen, so berührt er sich doch mit ihm auch wieder in Manchem: sein Pantheismus, wie sehr er in seiner näheren Bestimmtheit von dem Zwingli'schen abweicht, führt doch in letzter Beziehung auf die gleiche Quelle neuplatonischer Spekulation, sein lebhafter Widerspruch gegen die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit; der Eifer, mit dem er auf Heiligkeit und gute Werke dringt, kann als Extrem der reformirten Richtung betrachtet werden, die mystische Trennung des innern Worts vom äussern, der weitgehende Gebrauch der allegorischen Schrifterklärung sind Eigenthümlichkeiten, die wir maassvoller auch bei Zwingli gefunden haben, und selbst einen leisen Zug zum Unitarismus konnten wir bei ihm bemerken. Deutlicher kommt aber allerdings die Verwandtschaft des Unitarismus mit dem Zwingli'schen Protestantismus bei denjenigen Unitariern zum Vorschein, bei denen diese Denkweise nicht in der mystischen, sondern in der verstandesmässigen Form auftritt, bei Occhino und den Socinianern. Jener besonders, das eigentliche Bindeglied des mystischen und des abstrakt verständigen Unitarismus, gewährt uns einen klaren Einblick in die Entwicklung des unitarischen Systems aus dem altreformirten. Mit der Mystik beginnend, stellt er die innere Erleuchtung durch den Geist in ähnlicher Weise, wie Zwingli, nur noch schroffer allem Aeussern entgegen, und mit diesem sucht auch er Anfangs den sichersten Rückhalt seiner innern Selbstgewissheit in der Unbedingtheit der göttlichen Erwählung. Aber bald kehrt sich dieses Innere weitergreifend gegen die Bedingungen, an die es im kirchlichen System geknüpft ist: es wird nicht blos Zwingli's Ansicht von den Sakramenten gegen die Calvin'sche behauptet, und die Unterscheidung des inneren Worts vom äussern zum Gegensatz beider gesteigert, sondern es erscheint auch dem

Digitized by Google

Menschen, der sein Heil nur von seiner persönlichen Gesinnung abhängig weiss, undenkbar, dass ihn eine fremde Sünde in Schuld verstrickt, oder ein fremdes Verdienst erlöst habe; hiemit ist sofort der kirchlichen Trinitätslehre ihr Fundament entzogen, und es gibt nichts mehr, was den Verstand abhielte, ihre Widersprüche geltend zu machen; zuletzt muss endlich auch die Prädestination dem Glauben des Subjekts an sich selbst weichen, denn sie macht den Menschen ja gleichfalls, und zwar in der härtesten und unbedingtesten Weise, von etwas ausser ihm Liegenden, von dem unerforschlichen Rathschluss der Gottheit, abhängig [1]). So wird hier der protestantische Grundsatz der subjektiven Freiheit gegen die Grundlehren des reformatorischen Protestantismus gewendet, aber wir können den Weg noch deutlich erkennen, auf dem sich diese Abweichung entwickelt hat, und wir sehen in der Zwingli'schen Lehre den Punkt, von dem sie zunächst ausgieng.

Diesen Process haben nun allerdings die Socinianer [2]), und schon die beiden Socine selbst, hinter sich oder zur Seite gelassen, und so tritt uns in ihrer Lehre zunächst nur der schroffe Gegensatz gegen das kirchliche System entgegen. Nichts scheint sich mehr zu widersprechen, und nichts widerspricht sich auch wirklich unmittelbarer, als die Innerlichkeit des Zwingli'schen Glaubens, der seine letzte Gewissheit nicht aus der Schrift, sondern schlechthin aus der Erleuchtung durch den Geist schöpft, und die Aeusserlichkeit des socinianischen, der Alles, was er von Gott weiss, durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, „vom Hörensagen", haben will; der Determinismus, welcher die menschliche Freiheit der göttlichen Unbedingtheit, und der Indeterminismus welcher diese der menschlichen Freiheit aufopfert [3]), die Behauptung Zwingli's,

1) Die näheren Nachweisungen über Occhino s. b. Trechsel, die protestant. Antitrinitarier vor F. Socin II, 206 ff. 221 ff.

2) Hinsichtlich deren es wohl kaum nöthig ist, auf die bekannte treffliche Schrift von Fock: der Socinianismus u. s. w. ausdrücklich zu verweisen.

3) Man erinnere sich an die Behauptungen der Socinianer über das Vorherwissen der freien Handlungen.

Digitized by Google

dass Christus nur als Gott unser Heil sei, und die socinianische Bestreitung seiner Gottheit. Dort sehen wir ein unbedingtes Abhängigkeitsgefühl, hier ein Freiheitsgefühl, das nur von aussen her durch den Gedanken an die Allmacht Gottes beschränkt wird, dort wird der Mensch zum unselbständigen Werkzeug des göttlichen Geistes, hier wird die göttliche Gnade zum äusserlichen Hülfsmittel für den menschlichen Willen und Verstand. Aber eine ursprüngliche Verwandtschaft der beiden Richtungen ist dadurch nicht ausgeschlossen. Selbst die Grundlehre von der Gnade und der Erwählung ist ja für sich genommen noch nicht der innerste Kern des reformirten Systems, seine tiefste Wurzel haben wir in der praktischen Selbstgewissheit des frommen Subjekts, in dem unbedingten Vertrauen auf die Kraft des gotterfüllten Willens gefunden. Die gleiche Selbstgewissheit ist es, die der socinianischen Auffassung der Religion zu Grunde liegt; der Unterschied ist nur, dass ihre theologische Begründung in eine anthropologische, das Vertrauen auf den Geist und den Rathschluss Gottes in das Vertrauen des Menschen zu sich selbst und seiner sittlichen Natur verwandelt ist. So bedeutend und durchgreifend aber dieser Unterschied sein mag, den wesentlichen Zusammenhang des Socinianismus mit dem Protestantismus der Zwingli'schen Richtung müssen wir darum doch behaupten. Nicht blos seinem allgemeinen Charakter nach stellt er sich auf diese Seite, sondern auch seine einzelnen Unterscheidungslehren zeigen sich, mit alleiniger Ausnahme der Ansicht über Gnade und Freiheit, dem reformirten System weit näher verwandt, als dem lutherischen. Wenn die Socinianer mit dem Supranaturalismus ihres Wunder- und Schriftglaubens die rationalistische Ausschliessung alles Vernunftwidrigen widerspruchsvoll verbinden, so fanden wir denselben Rationalismus in Zwingli's mystischen Bestimmungen über das Verhältniss des innern und äussern Worts verborgen, wie denn auch Zwingli mit seiner tropischen Schrifterklärung der socinianischen Exegese vorarbeitet. Stellen die Socinianer Gott und den Menschen dualistisch, wie das Unendliche und das Endliche, sich gegenüber, so ist derselbe Gegensatz auch bei Zwingli für

Digitized by Google

die Bestimmung ihres Verhältnisses maassgebend. Läugnen Jene der Willensfreiheit zulieb eine wesentliche Verschlimmerung der menschlichen Natur durch den Sündenfall, und eine Erlösung derselben durch die That Christi, so sahen wir Zwingli in der Konsequenz seines Determinismus, hinter dem sich aber am Ende doch auch wieder das Bewusstsein der sittlichen Kraft und Freiheit verbirgt, der gleichen Ansicht sich annähern. Wird der Gottmensch socinianisch zum blossen Propheten herabgesetzt, so zeigt auch die reformirte Christologie die entschiedene Neigung, das Göttliche in ihm vom Menschlichen so zu trennen, dass statt ihrer persönlichen Einheit für die menschliche Natur nur eine Geistesbegabung, derjenigen der Erwählten nicht unähnlich, übrig bleibt; und mögen auch die Reformirten dem socinianischen Unitarismus noch so eifrig widersprechen, so lässt sich doch bei ihnen selbst, und so schon bei Zwingli, ein gewisses Zurücktreten der Trinitätslehre nicht verkennen. Dass die socinianische Ansicht über die Sacramente der Zwingli'schen sehr nahe steht, ist bekannt. Wenn endlich das religiöse Leben im Socinianismus einen einseitig gesetzlichen Charakter trägt, wenn das ganze Verhältniss zu Gott als ein Vertragsverhältniss aufgefasst ist, in welchem der menschlichen Leistung die göttliche Belohnung entspricht, und wenn diese Leistung selbst weit mehr im Gehorsam, als im Glauben, gesucht wird, so dürfen wir uns nur an Zwingli's Lehre vom Gesetz und von den guten Werken erinnern, um auch bei diesem Punkt im Socinianischen eine einseitige Fortsetzung der reformirten Eigenthümlichkeit zu erkennen; und dem widerspricht es nicht, dass die Socinianer das alte Testament als Lehrquelle verwerfen, welches die reformirte Kirche so hoch hält, denn sie verwerfen es nur desshalb, weil sie im neuen das höhere und reinere Gesetz finden, nicht wegen seiner gesetzlichen Form, sondern wegen seines unvollkommenen Inhalts. So trägt auch das Kirchenwesen der Socinianer, mit seiner presbyterialen Gemeindeverfassung und seiner Kirchenzucht, ganz den reformirten, und näher den Zwingli'schen Typus, denn für die Calvin'sche Theokratie fehlte es hier an den äussern und innern

Digitized by Google

Bedingungen. Nehmen wir hinzu, dass die namhaftesten Begründer des Unitarismus, ein Occhino, ein Blandrata, die beiden Socine u. A. von der reformirten Kirche ausgiengen, und dass sich diese auch später den Socinianern immer noch weniger feindselig zeigte, als die lutherische, so werden wir über den Zusammenhang des Socinianismus mit Zwingli und seiner Kirche nicht weiter im Zweifel sein können.

Was vom Socinianismus gilt, das gilt in noch höherem Maasse von seinem jüngeren Halbbruder, dem Arminianismus. Dieser gehört ja nicht blos seiner äusseren Stellung nach der reformirten Konfession an, sondern auch seine theologische Eigenthümlichkeit weist ihn durchaus hieher. Einestheils nämlich weicht er nach derselben Seite von der kirchlichen Lehre ab, wie der Socinianismus, und er ist insofern ebenso, wie dieser, aus der ursprünglichen Richtung des reformirten Systems zu begreifen; anderntheils verhält er sich aber der herrschenden Lehre gegenüber so rücksichtsvoll und gemässigt, dass wir ihn einfach als eine Vermittlung zwischen dem orthodoxen System und dem Socinianismus, als den kirchlich gewordenen Socinianismus bezeichnen können, und er nähert sich dadurch namentlich derjenigen Form der reformirten Theologie, welche der Fixirung des kirchlichen Systems durch Calvin und der Aussonderung der abweichenden Elemente im Unitarismus vorangieng. Mag daher auch sein Widerspruch gegen die Prädestination Zwingli so gut, wie Calvin, treffen, so beruht doch dieser Widerspruch auch hier auf jener Selbstgewissheit des Glaubigen, die Zwingli so nachdrücklich verkündigt hat, mag er die übernatürlichen Gnadenwirkungen in die natürliche Wirkung der christlichen Lehre verwandeln, statt des mystischen inneren Worts die Vernunft des Menschen zur Auslegerin der Schrift machen, den Schriftglauben selbst nicht auf das Zeugniss des heil. Geistes, sondern auf die äusserlichen Verstandesbeweise gründen: auch dieser Rationalismus ist in der Stellung, welche Zwingli zum äusseren Wort einnahm, dem Keime nach enthalten, und er musste sich aus ihr entwickeln, sobald die Mystik des religiösen Gefühls der Nüchternheit des zergliedernden Verstandes Platz

Digitized by Google

machte. Unmittelbarer kommt diese Verwandtschaft mit Zwingli in den arminianischen Bestimmungen über Sünde und Erlösung zum Vorschein: wenn die Gerechtigkeit des Urzustands von der arminianischen Dogmatik auf eine Kindesunschuld, die Erbsünde auf einen körperlichen Hang beschränkt, wenn die Schuld Adams möglichst verkleinert, wenn der Tod Christi als ein Beispiel der göttlichen Strafgerechtigkeit gefasst wird, so haben wir die entsprechenden Behauptungen Zug für Zug bei Zwingli gefunden, und mit demselben treffen die Arminianer auch in ihrer Ansicht von den Sacramenten zusammen: diese Handlungen gelten ihnen gleichfalls wesentlich für Verpflichtungsakte, und nur abgeleiteter Weise und in uneigentlichem Sinn werden sie auch als Unterpfänder der Gnade bezeichnet. Eigenthümlicher ist den Arminianern ihre subordinatianische Trinitätslehre, ein unglücklicher Vermittlungsversuch zwischen Orthodoxie und Unitarismus, doch müssen wir auch hier an das Zurücktreten dieses Dogma's bei Zwingli erinnern. Was uns aber den ächt reformirten Charakter des Arminianismus und seine Geistesverwandtschaft mit Zwingli am Meisten zu beweisen scheint, das ist die freie, praktische Tendenz seiner Lehre; denn so weit auch Zwingli vom arminianischen Latitudinarismus entfernt war, so steht doch kein anderer von dem altkirchlichen Theologen dem Dogmenglauben der positiven Religion mit solcher Freiheit gegenüber, wie er, keiner stellt die Heiligung des Lebens als die wahre Bethätigung des Glaubens mit solchem Nachdruck voran, keiner ist sosehr ein Vorgänger der arminianischen Weitherzigkeit gegen Andersglaubende, wie er mit seinen Grundsätzen über die Seligkeit der Heiden.

So sehen wir in Zwingli's Lehre alle die Fäden zusammenlaufen, welche das weite und vielgetheilte Gebiet der reformirten Kirche umschreiben, und wenn wir den festen Verband dieser Kirche im Grossen und ihren geschlossenen Lehrbau zunächst auf Calvin zurückführen müssen, so gebührt dagegen Zwingli der Ruhm, dass er die eigenthümlich reformirte Auffassung des Protestantismus mit praktisch tüchtigem Sinn, mit klarem und freiem Geist begründet, den Grundriss

Digitized by Google

der reformirten Lehre mit kräftiger Hand entworfen, zugleich aber auch ihre Grenzen weit genug gesteckt hat, um ihr eine Mannigfaltigkeit der dogmatischen Entwicklung möglich zu machen, wie sie die lutherische Kirche in ihrer orthodoxen Periode nicht gekannt hat. Diess war freilich nur durch eine theilweise Unbestimmtheit und Unvollständigkeit in der anfänglichen Ausführung des dogmatischen Systems zu erreichen, und es lässt sich auch wirklich eine Verbindung unverträglicher Elemente in Zwingli's Lehre nicht läugnen; dass er aber nichtsdestoweniger den Standpunkt, welchen er einmal einnahm, mit innerer Folgerichtigkeit ausgeführt hat, und dass er in dieser Beziehung hinter Calvin nicht zurückstand, während er ihn an Kühnheit und Freiheit seiner Ideen übertrifft, davon wird man sich wohl überzeugen, wenn man in den innern Zusammenhang seiner Lehre tiefer eindringt.

II.

Ueber das Verhältniss der religiösen und der wissenschaftlichen Naturansicht.

Von

Dr. Planck in Tübingen.

(Fortsetzung und Schluss.)

In der Kantischen Kritik ist das subjektive und seinem Ausgangspunkte nach einseitig praktische Wesen des vorangegangenen allgemein geschichtlichen Bewusstseins nur erst nach seinem negativen Gegensatze gegen das theoretische Erkennen (oder die theoretische Gesetzmässigkeit der Dinge) zum Ausdrucke gekommen. Allein die positive Seite an diesem subjektiven Wesen des allgemein geschicht-

Digitized by Google

lichen Bewusstseins, dass es nämlich in seiner Anschauung der Dinge sich einseitig nur zu sich selbst d. h. (dem Ausgangspunkte nach) zu seinem religiös praktischen Inhalte verhält, in den Dingen einseitig nur sein praktisches Gesetz anschaut, — diese positive Seite kommt nun mit nothwendiger Konsequenz in dem Fichte'schen Begriffe des Ichs zu ihrem Ausdrucke. Ist das Ich jene auf sich selbst beschränkte und in theoretischer Hinsicht an die blosse Erscheinung gebundene Subjektivität und ist blos in dem praktischen sittlichen Ich ein über die Erscheinung hinausliegendes intelligibles Ansich gegeben, so kann das Ich ebendamit in den Dingen sich nur zu sich selbst verhalten, und das wahre Ansich der Dinge ist nur das praktische Ich, das sich selbst diese Erscheinungswelt entgegensetzt, um als sittliche Kausalität dieselbe zu bestimmen. Wie also in der vorangegangenen allgemein geschichtlichen Entwicklung das Ich einseitig als praktisches sich zu den Dingen verhalten hat und die ursprüngliche theoretische Gesetzmässigkeit (oder natürliche Bedingtheit) des Seins unselbstständig in das beherrschende praktische Gesetz aufgelöst hat, so wird nun diess einseitig praktische (oder in jenem früher erörterten Sinne selbstische) Verhalten des Ichs bei Fichte mit Nothwendigkeit zum reinen ursprünglichen Wesen des Ichs erhoben. Das Ich ist seinem ursprünglichen Wesen nach nur die reine thätige Selbstheit, reines Subjekt, in welchem aber demgemäss auch noch kein Bewusstsein ist, desshalb, weil das Bewusstsein nicht ohne eine Objektivität, ohne die Beschränkung durch das Bewusstsein eines Andern ist. Jene unbedingte thätige Selbstheit, in welcher für sich selbst noch keine Passivität, keine objektive Empfänglichkeit ist, kommt daher nur in Folge eines unerklärlichen Anstosses dazu, sich selbst eine Objektivität entgegenzusetzen, um seinerseits (im Gegensatz gegen jenen Anstoss) das Objekt auf selbstthätige unendliche Weise zu bestimmen. Nur der praktische sittliche Zweck also ist der wahre ansichseiende Grund der endlichen Erscheinungswelt; diese ist nichts als das versinnlichte Material unserer Pflichten. So ist das Fichte'sche Ich mit derselben grundlosen

Digitized by Google

Abstraktion und Unbedingtheit an den Anfang des Ganzen gestellt, mit welcher ihrerseits die rein religiöse Anschauung die geistig sittliche Kausalität zum unmittelbaren Grunde und beherrschenden Gesetze des Ganzen erhebt. Dieselbe von aller unabhängig natürlichen Voraussetzung losgerissene Unbedingtheit, mit welcher von religiöser Seite die gegenständliche geistig sittliche Kausalität gesetzt ist, hat sich jetzt mit Nothwendigkeit auf das Wesen des Ichs selbst übertragen; denn ebendesshalb, weil das allgemein geschichtliche Bewusstsein mit seiner Anschauung der Dinge in jener einseitigen praktischen Abstraktion oder Losreissung von den theoretischen Bedingungen des Seins stehen blieb, ebendesshalb musste das Ich selbst schliesslich als diese einseitige vom objektiven natürlichen Grunde losgerissene Subjektivität gedacht werden, wurde so selbst zu jener grundlosen Abstraktion, als welche es bei Fichte auftritt. Als dieser philosophisch konsequente und zum reinen Wesen des Ichs selbst erhobene Ausdruck des vorangegangenen allgemein geschichtlichen Verhaltens bildet daher die Fichte'sche Philosophie überhaupt die letzte schärfste und subjektivste Spitze des ganzen bis dahin verflossenen Weltalters. Darum kehrt auch jene bewusste Entzweiung, in welcher sich das religiöse Ich gegen die thatsächlich gegebene Endlichkeit des eigenen Seins befindet, in der Fichte'schen Philosophie in einer noch ungleich durchgreifenderen schärferen Form auf, sie hat sich in das innerste Wesen des Ichs selbst geworfen. Denn während für das religiöse Bewusstsein nur die Macht des Bösen und die gegenwärtigen Uebel der Endlichkeit als ein Widerstreit gegen die wahre und anfängliche Ordnung gelten, so ist dagegen für die Fichte'sche Philosophie schon überhaupt das ganze gegenständlich bedingte und beschränkte Dasein des Ichs ein innerer Widerstreit; die ganze Objektivität und Natur überhaupt gilt hier zufolge des ursprünglich unbedingten Wesens des Ichs einseitig nur als die Schranke, welche in's Unendliche hinaus immer mehr aufzuheben (oder vielmehr nur zu erweitern) die eigentliche Bestimmung des Ichs sein soll. So wird das ganze Dasein des Ichs sich in sich selbst zu ei-

Digitized by Google

nem inneren Widerstreite, sosehr auch diese Philosophie selbst sich sagen muss, dass nur mit jener Schranke auch wirkliches Bewusstsein und Leben ist. Demgemäss wiederholt sich endlich auch in der Fichte'schen Sittlichkeit analog, wie bei Kant, jene falsche negative Erhabenheit des Willens über das, was doch den wesentlichen gegenständlichen Inhalt seines Wollens und Handelns bildet. Auch bei Fichte wird nicht die Hingebung des Wollens an den sittlich geforderten gegenständlichen Inhalt als ein wesentliches Element in dem innern sittlichen Selbstzwecke anerkannt, sondern obgleich jetzt das praktische Ich selbst der wahre ansichseiende Grund des theoretischen oder der Objektivität überhaupt sein soll, so wird doch eben zufolge dieser ursprünglichen falschen Absolutheit des Ichs der sittliche Selbstzweck nur in die freie Aktivität des sittlichen Handelns gesetzt, so dass der sittliche Wille in einseitiger kalter Freiheit über dem stehen soll, was den gegenständlichen Inhalt seines Handelns bildet. Von dieser falschen Erhabenheit, welche den wahrhaft menschlichen Charakter des Sittlichen aufhebt und an die Stelle desselben eine von dem endlich bedingten menschlichen Wesen losgerissene Transcendenz setzt; gilt daher allem Bisherigen zufolge das Gleiche, was früher über die Parallele der Kantischen praktischen Vernunft mit der Transcendenz der rein religiösen Anschauung gesagt wurde. Das Ich selbst ist sich bei Fichte mit konsequenter philosophischer Nothwendigkeit zu einer solchen naturlosen und gegen sein gegebenes endliches Wesen negativen Transcendenz geworden, während die der religiösen Anschauung noch eine blos gegenständliche ist.

Wir sehen mit dem Allem, wie das Fichte'sche Ich durchaus nur die nothwendige philosophische Parallele zum Wesen des rein religiösen einseitig praktischen Verhaltens ist. So wenig die rein religiöse Anschauung über den blos praktischen Gesichtskreis ihrer Auffassung der Dinge hinaus weiss, so wenig sie einen Begriff und überhaupt einen Gedanken von einer ursprünglichen theoretischen Gesetzmässigkeit, d. h. einer unabhängig natürlichen Bedingtheit hat, an welcher die allgemeine sittliche Kausalität selbst ihre Voraussetzung hätte,

Digitized by Google

so wenig weiss auch das Fichte'sche Ich über sich selbst, über seine reine Subjektivität hinaus, so wenig hat es einen Begriff von der ursprünglichen unabhängig natürlichen Voraussetzung, auf welcher erst ein selbstständiges freies Sein möglich ist. Zugleich zeigt sich vor Allem an der Fichte'schen Philosophie jener schon oben hervorgehobene Fehler der rein religiösen Anschauung, dass durch die einseitig praktische Losreissung von der vorausgesetzten natürlichen Bedingtheit des Seins die rein sittliche (und ebendarin erst rein geistige) Unendlichkeit sich zugleich in eine falsche theoretische Unbedingtheit oder Unendlichkeit verwandelt. Eben auf jenen einseitigen Begriff des Ichs als ursprünglicher reiner Thätigkeit, für welche das Objekt blos die Schranke ist, gründet sich ja der Fichte'sche Begriff des Sittlichen; aber ebendarauf beruht auch die falsche negative Erhabenheit (oder Transcendenz) des Sittlichen bei Fichte, jener einseitige Begriff der reinen Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen oder des Strebens nach absoluter Unabhängigkeit, wodurch analog wie bei Kant der wahrhaft versöhnte Begriff des Sittlichen unmöglich wird. Gerade jene einseitige Geltendmachung der reinen Thätigkeit und Freiheit aber, diese Losreissung des Geistes von seiner natürlichen Voraussetzung und von seinem wahren endlich bedingten Wesen, ist vielmehr das noch Ungeistige; denn die Unendlichkeit des Sittlichen ist hierin nicht erst rein durch den Inhalt des Wollens gesetzt, ist also nicht eine rein vom Geiste aus gesetzte, sondern sie ruht auf einer ursprünglich vorausgesetzten metaphysischen Erhabenheit über die Natur.

In der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie ist jedoch erst das subjektive und dem theoretischen reinen Ansich der Dinge fremde Wesen des vorangegangenen allgemein geschichtlichen Verhaltens (d. h. vor Allem des rein religiösen Bewusstseins) zum Ausdrucke gekommen, indem das reine Wesen des Bewusstseins selbst demgemäss aufgefasst wurde. Allein die rein religiöse Anschauung ist doch nicht blos dieses nur subjektive Verhalten, sondern sie ist das wahre und

Digitized by Google

richtige Bewusstsein des unabhängig gegenständlichen Gesetzes der Dinge als eines Gesetzes der Freiheit (oder der Geistigkeit), das auf den allgemeinen sittlichen Zweck hinwirkt, und nur darin ist die religiöse Anschauung noch einseitig, dass sie jenes gegenständliche Gesetz doch in blosser unmittelbar praktischer und subjektiver Weise fasst, es nicht zugleich nach der ursprünglich vorausgehenden (natürlich bedingten) theoretischen Gesetzmässigkeit seines Wesens erkennt. Dem entsprechend kann nun auch der Fichte'sche Begriff des Ichs als ursprünglichen reinen Subjektes sich nicht halten (er ist ja unfähig, die Objektivität aus sich zu erklären) und das Bewusstsein macht sich daher nun mit Recht nach seiner ursprünglichen Objektivität geltend, allein so, dass es noch einseitig von sich selbst, dem Bewusstsein ausgehend, analog, wie die rein religiöse Anschauung, das gegenständliche Gesetz der Dinge selbst in einseitig idealer Form (noch nicht in seiner wahren unabhängig natürlichen Bedingtheit) fasst. In diesem gegenständlichen Idealismus, wie er nun eintritt, ist also erst die volle Analogie der philosophischen Entwicklung mit dem rein religiösen Bewusstsein vorhanden. Die Nothwendigkeit dieser Fortentwicklung aber ist im Wesen der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie selbst gegründet; denn da diese selbst nur der unbewusste Ausdruck jener allgemein geschichtlichen von der wahren natürlichen Gesetzmässigkeit noch entfernten Subjektivität des Bewusstseins sind, beide noch im blossen subjektiven Bewusstsein feststehen, ohne das wahre natürlich bedingte Wesen des Bewusstseins zu kennen, so kann nothwendig auch die sich nun geltend machende objektive Einheit des Bewusstseins mit dem gegenständlichen Gesetze der Dinge nur erst in einer einseitig idealistischen Weise gefasst werden. Der Kant'sche Kriticismus entwickelt also im Verlaufe der ferneren Entwicklung nothwendig wieder einen neuen Dogmatismus aus sich. Eine solche Kritik erst, welche das Wissen auf seine unabhängig natürliche Bedingung zurückführt, macht, wie sich zeigen wird, allem Dogmatismus des einseitigen Bewusstseins ein Ende, während die Kant'sche

Digitized by Google

Kritik nothwendig selbst nur zu einer neuen Form des Dogmatismus führte.

Die natürliche Parallele aber, in welcher diese philosophische Fortentwicklung mit der rein religiösen Anschauung steht, bedarf zum Theil schon an sich keiner derartigen Erörterung mehr, wie sie bei Kant und Fichte nöthig war, desshalb, weil sie (wie vor Allem bei Schelling und Hegel) in einer schon ausgesprochenen Weise zu Tage liegt und nicht mehr so, wie bei Kant und Fichte, erst zum Bewusstsein gebracht werden muss. Und ausserdem ist diese Parallele in ihren Grundzügen und auch in Hinsicht auf nicht so augenfällige Punkte schon anderwärts ausgeführt [1]), während eine noch genauere Erörterung derselben die für diese Abhandlung gesteckten Gränzen zu sehr überschreiten würde. Es soll daher nur noch das, was oben über den Ursprung und die wahre Bedeutung der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie gesagt wurde, mit Anderem verglichen werden, was man in neuerer Zeit von theologischer Seite her über jene Philosophieen (und demgemäss über die neuere deutsche Philosophie überhaupt) zu sagen gewusst hat. Und schliesslich wird dann in einem letzten Abschnitte das Verhältniss des Wissens zum rein religiösen Bewusstsein erst auch in Beziehung auf den Inhalt der ganzen Weltanschauung seine Erörterung finden, während dieses Verhältniss im Bisherigen nur erst formell bestimmt wurde oder wenigstens das, was über die blos formelle Bestimmung jenes Verhältnisses hinausgieng, vorläufig nur erst im Allgemeinen und ohne genauere Begründung vorausgenommen werden musste, weil sonst jene ganze obige Parallele der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie mit dem Wesen des rein religiösen Bewusstseins nicht vollständig hätte erörtert werden können.

---

1) Am Schlusse des 2. Theils der »Weltalter«, wo nicht blos an Schelling und Hegel, sondern z. B. auch an der Herbart'schen Philosophie jene nothwendige Parallele mit der einseitig religiösen Auffassung nachgewiesen ist.

Digitized by Google

Aus einem von der obigen Auffassung sehr abweichenden höchst verschiedenen Gesichtspunkte hat Hr. Hundeshagen in seiner Schrift „der deutsche Protestantismus“ die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie, wie der deutschen Wissenschaft im Ganzen, betrachtet, und man wird wohl überhaupt diese Hundeshagen'sche Auffassung, deren Ansichten von einem grossen Theile der kirchlich theologischen Welt mit so vielem Beifalle adoptirt worden sind, für den bezeichnendsten und bessten Ausdruck derjenigen Ansicht halten dürfen, welche man gegenwärtig von diesem unterscheidend theologischen Standpunkte aus über die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie hegt. Wenigstens geht die Hundeshagen'sche Auffassung und Beurtheilung von einem jener obigen wesentlich entgegengesetzten praktisch religiösen Gesichtspunkte aus. Während nämlich in dem Obigen die Kant'sche und Fichte'sche Philosophie, wie die nachfolgende philosophische Entwicklung, nur als der nothwendige, wenn auch unbewusste Ausdruck des vorangegangenen allgemein geschichtlichen von dem theoretischen Wesen (oder der wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit) der Dinge noch entfernten und vielmehr dem Ausgangspunkte nach einseitig praktischen (religiösen) Verhaltens erscheint, so sieht dagegen Hr. Hundeshagen auch die neuere deutsche Philosophie aus dem praktisch religiösen Gesichtspunkte an, inwiefern die Tiefe des protestantischen Bewusstseins der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, dieser „ethische Faktor“ des Protestantismus, sich in jener philosophischen Entwicklung habe in seinem Rechte geltend machen können oder nicht. Und, was den unterscheidendsten und schärfsten Gegensatz gegen die obige Auffassung bildet: während wir im Obigen den vom wahrhaften Wissen, von der reinen theoretischen Gesetzmässigkeit des Seins noch entfernten einseitig praktischen oder subjektiven Ausgangspunkt des allgemein geschichtlichen Bewusstseins für den Grund der ganzen Einseitigkeit der neueren philosophischen Entwicklung erkannten, so ist für Hr. Hundeshagen umgekehrt die durch Verkümmerung des praktischen Lebens

Digitized by Google

entstandene einseitig literarische und wissenschaftliche Bildung des deutschen Geistes der eigentliche Grund von der Einseitigkeit auch der deutschen Philosophie, sofern durch diesen Bildungsgang die Macht jenes lebendigen „ethischen Faktors" des Protestantismus geschwächt und zurückgedrängt worden sei. Aus diesem Gesichtspunkte wird denn vor Allem auch die Kant'sche Philosophie betrachtet. „Es wurde durch Kant jene Sittlichkeit wieder herrschend, die nicht auf einer tiefen, aber doch ernsten Anschauung menschlicher Dinge ruhte, nicht ideal, aber doch im wirklichen Leben heilsam, nicht rein war, aber doch geläutert, ein Pelagianismus, wie er etwa von dem Urheber dieses Namens gelehrt worden war" (3. Aufl. S. 120). Und ebenso wird dann nachher von der Zeit der Befreiungskriege als einer solchen gesprochen, in welcher sich ihrer Natur nach tiefere sittliche Triebe regen mussten, als die des blossen „Moses - Kant". — Es ist gewiss der Mühe werth, eine von so ganz entgegengesetztem Gesichtspunkte geleitete Auffassung mit der obigen zu vergleichen und an ihr zu prüfen, und diess mag daher zunächst eben mit jener Ansicht von der Kant'schen Philosophie geschehen.

Jene Bezeichnung der Kant'schen Sittlichkeit als eines Pelagianismus hat zwar im Ganzen gerade nichts Neues; denn die kalte formelle Gesetzlichkeit des Kant'schen sittlichen Handelns scheint allerdings jene Bezeichnung sehr nahe zu legen, und dieselbe würde also insoweit so ziemlich mit dem gewöhnlichen und allgemeinen Urtheil über die Kant'sche Philosophie zusammenstimmen. Allein wenn also auch oberflächlich angesehen gegen jene Bezeichnung nichts einzuwenden wäre, so verhält es sich doch ganz anders, sobald es sich um den tieferen geschichtlichen Grund und von hieraus zugleich um die wahre nähere Bestimmung jenes „Pelagianismus" handelt. Pelagianisch kann man die Kant'sche Anschauung nennen, sofern sie wahre Sittlichkeit für möglich hielt bei einem Gesetze, das für sich selbst allen materialen Inhalt des Sittlichen und zugleich damit die lebendige Hingebung des Geistes an den sittlich berechtigten und geforderten Inhalt aus-

Digitized by Google

schloss und statt dessen nichts als den formellen Begriff des allgemein gesetzmässigen Handelns und die kalte Achtung vor dieser Pflicht zum Beherrschenden machte. Zu glauben, dass von einem solchen Gesetze aus eine wahre sittliche Kraft des Wollens möglich sei, diess mag man allerdings pelagianisch heissen. Allein was ist denn nun der Grund dieser Einseitigkeit? Durchaus nicht das, dass in der wahren ächt pelagianischen Weise die eingewurzelte Macht des Bösen nicht tief genug gefasst und dagegen die eigene Kraft des Willens überschätzt wäre. Die Kant'sche Philosophie weiss nichts von einem solchen flachen Pelagianismus; sie hat vielmehr in ihrem Begriffe des radikalen Bösen einen tiefen Begriff der eingewurzelten Verderbtheit des Willens aufgestellt, und die Kraft, sich aus derselben zu erheben, liegt nach Kant keineswegs im Willen als solchen, welcher so für sich vielmehr in der unfreien endlich bedingten Nothwendigkeit seines blos empirischen selbstischen Inhaltes gefangen bleibt, sondern nur in der intelligibeln vom sittlichen Bewusstsein durchdrungenen Freiheit; d. h. also die Kraft zur inneren Umänderung liegt blos im Sittlichen als solchen, sie liegt nicht in einer eigenen Kraft (einem *liberum arbitrium*) des Willens. Der wahre Fehler liegt also bei Kant gar nicht auf dieser Seite, sondern darin, dass er keinen andern Begriff des Sittlichen selbst kennt, als jene kalte formelle Gesetzlichkeit. Als das Wesen dieser letzteren aber erkannten wir die von dem theoretischen Erkennen und ebendesshalb von dem gegebenen wahrhaft menschlichen Wesen des Ichs losgerissene Transcendenz des Sittlichen, und in dieser selbst wiederum erkannten wir nichts als den nothwendigen, zum Wesen des Bewusstseins erhobenen und philosophisch konsequenten Ausdruck des allgemein geschichtlichen Bewusstseins, wie es als einseitig praktisches und der theoretischen Gesetzmässigkeit der Dinge fremdes seinen sittlich religiösen Inhalt in einer von der theoretischen natürlichen Gesetzmässigkeit des Seins losgerissenen Transcendenz anschaut. Diese einseitig von ihrem praktischen Bewusstsein ausgehende und desshalb dem wahren Wissen, der wahren theoretischen (oder natürlich be-

Digitized by Google

dingten) Gesetzmässigkeit des Seins fremde Subjektivität des Geistes muss, indem sie in das philosophische Wissen und in die konsequente philosophische Auffassung des Wesens des Bewusstseins eindringt, nothwendig noch eine ganz andere konsequente Einseitigkeit mit sich führen, als die des rein religiösen Bewusstseins selbst ist. Sie führt in dieser philosophischen Gestalt eben zu jener ausgesprochenen systematischen Losreissung des sittlichen Bewusstseins von allem theoretischen Erkennen und demgemäss zu jener blos formellen allen materialen Inhalt (und die lebendige Hingebung an ihn) ausschliessenden kalten Gesetzlichkeit. Das religiöse Bewusstsein selbst dagegen als dieses unmittelbar praktische Verhalten ist zwar mit der Kant'schen Sittlichkeit darin analog, dass es sich zu einer jenseitigen Transcendenz verhält und desshalb mehr oder weniger noch in einer Abstraktion verharrt, welcher die volle sittliche Ausbildung des gegenwärtigen menschlichen Wesens nach seinen verschiedenen Seiten noch fremd bleibt (wie sich diess namentlich an dem älteren Protestantismus und noch mehr freilich im Mittelalter zeigt); allein theils hat es im Uebrigen gegenüber von jener philosophischen Theorie die volle Lebendigkeit und Tiefe des wirklichen praktischen Lebens, theils kehrt es sich auch ebendesshalb von jener Transcendenz, wenn sie gleich innerhalb der gegenständlichen Anschauung der Dinge noch fortbesteht, doch praktisch immer mehr ab und wendet sich allmählig der vollständigeren sittlichen Durchbildung seines gegenwärtigen menschlichen Daseins und der verschiedenen Gebiete desselben zu. Wir können daher sagen, dass die einseitig praktische und von der wahren theoretischen Gesetzmässigkeit (vom theoretischen Erkennen) losgerissene Transcendenz des religiösen Bewusstseins bei Kant zur konsequenten philosophischen Theorie erstarrt ist, während das wirkliche religiöse Bewusstsein selbst ungeachtet jener Einseitigkeit doch im Flusse des lebendigen praktischen Lebens selbst bleibt.

Allein das hat sich nun zufolge des Früheren allerdings gezeigt, wie falsch und oberflächlich sich hier jene Hundeshagen'sche Anschauung erweist, wornach der Mangel an dem

Digitized by Google

„tieferen ethischen Faktor des Protestantismus“ und die vom wahren praktischen Leben abgekehrte einseitig wissenschaftliche Ausbildung den inneren Fehler der neueren deutschen Philosophie begründen soll. An dem ethischen Faktor hätte es bei Kant nicht gefehlt; allein es ist ganz im Gegensatze gegen jene Hundeshagen'sche Radebrechung der Geschichte vielmehr die einseitig praktische und vom theoretischen Erkennen, wie von dem wahrhaft gegenwärtigen bestimmten Wesen des Ichs losgerissene Transcendenz des Sittlichen, welche in der Kant'schen Gesetzlichkeit sich ihren philosophischen Ausdruck gibt, und der Fehler der Kant'schen Philosophie weist also ganz umgekehrt auf die entsprechende Einseitigkeit des blos religiösen allgemein geschichtlichen Bewusstseins zurück, hat eben in dieser seine wahre Quelle. Ein Gleiches aber haben wir in Betreff Fichte's und seiner der Kant'schen Moral ohnediess so nahe stehenden Sittlichkeit gezeigt.

Jedoch im Sinne jener theologischen Anschauung, welche Hr. Hundeshagen vertritt, wird sich freilich der „Pelagianismus“ der Kant'schen Moral nicht blos auf jene unterscheidenden Fehler erstrecken, die wir an derselben hervorgehoben haben, sondern er wird sich auch vor Allem schon darauf beziehen, dass es bei Kant überhaupt nur ein selbstständiges inneres Gesetz des menschlichen Wesens, ein immanentes sittliches Gesetz ist, in welchem auch die Kraft des sittlichen Wollens liegen, und an welchem überhaupt das sittliche Bewusstsein sein alleiniges wahres Objekt haben soll. Allein damit ist jedenfalls der blosse specifisch Kant'sche Boden verlassen, es handelt sich dabei um eine ganz andere weit allgemeinere Tendenz, die sich ebenso durch die ganze nachkantische Philosophie, die Fichte'sche vor Allem und die Hegel'sche, wie durch die neuere Zeit überhaupt hindurchzieht. Und ebenso ist hiebei auch nicht mehr von einem blossen „Pelagianismus“ die Rede; es handelt sich dabei um etwas ganz Anderes, um die allgemeine Befreiung des sittlichen Geistes aus seinem Gebundensein an die historischen Glaubensobjekte des Christenthums, es handelt sich um die selbstständig menschliche Gestalt des ganzen geistig sittlichen

Digitized by Google

Lebens im Gegensatze gegen die ältere Anschauung, welche auf bleibende Weise sowohl überhaupt die Möglichkeit, als den absoluten Inhalt des sittlichen Lebens von jenem historischen Glaubensobjekte abhängig machen will. Freilich auf diese Seite der neueren Philosophie seit Kant einzugehen, konnte nicht im Sinne der Hundeshagen'schen Darstellung liegen! Ist doch gewiss jene Tendenz, welche überhaupt die Abhängigkeit des sittlichen Lebens von dem historischen Glaubensobjekte aufheben will, eine solche, die, wenn irgend eine, nach der Bezeichnungsweise des Hrn. Hundeshagen ein „Antichristianismus" genannt werden musste; und wenn es sich also zeigte, wie tief dieser in der ganzen Philosophie seit Kant, in den mächtigsten Erscheinungen unserer Wissenschaft wurzelt, wer könnte es dann anders als lächerlich finden, dass Hr. Hundeshagen erst in Beziehung auf die gegenwärtige Zeit von einem „endemisch gewordenen Antichristianimus" spricht? Denn wie einseitig und oberflächlich auch manche Erscheinungen sein mögen, welche Hr. Hundeshagen unter jenem Begriffe befasst, und wie viele noch schlechtere und verwerflichere Ausläufer sich im ganzen übrigen Leben der Zeit an jene Verkündigung der sittlichen Autonomie geknüpft haben mögen, dennoch ist dieser Begriff dem allgemeinen Principe nach derselbe mit demjenigen, welcher schon bei einem Kant und Fichte auftritt.

Wir fügen demjenigen, was hier zunächst blos in Beziehung auf Kant (und Fichte) bemerkt wurde, nur noch eine vervollständigende Bemerkung über die spätere Philosophie bei. Wenn irgendwo, so konnte gegen die Hegel'sche Philosophie jener Hundeshagen'sche Vorwurf einer einseitig theoretischen und intellektuellen Ausbildung (im Gegensatze gegen den lebendigen praktischen Geist des Protestantismus) sich geltend machen. Für die Hegel'sche Philosophie hat sich das, was in der religiösen Anschauung der Dinge ganz eine praktisch sittliche Wahrheit ist, in eine logisch theoretische verwandelt, für sie ist ebendesshalb auch die Geschichte einseitig zu einer Entwicklung des Bewusstseins, zu einem Processe des sich selbst zum Bewusstsein

Digitized by Google

kommenden und sich begreifenden absoluten Geistes geworden, während der praktische Mittelpunkt der ganzen geschichtlichen Entwicklung, so wie die unfreie endliche Bedingtheit des Willens für sich selbst (sein nothwendiges Gefangensein in dem blos endlichen Inhalte) und die hierauf beruhende tiefere Wahrheit des Offenbarungs- und Erlösungsbegriffes nicht zu ihrem Rechte kommen konnte. Und so herrscht auch in den praktischen Gebieten selbst der blos theoretische Gesichtspunkt eines sich durch seine noch unvollkommenen Stufen hindurch vollziehenden phänomenologischen Entwicklungsprocesses (statt dass das reine wahrhafte Gesetz des Rechtlichen und Sittlichen entwickelt wäre), und am Schlusse des ganzen Systems verschwindet die Religion zu einer blossen phänomenologischen Vorstufe des sich selbst als den allgemeinen Zielpunkt setzenden logisch absoluten Wissens. Allein so unläugbar diese theoretische Einseitigkeit der Hegel'schen Philosophie gegenüber von der praktischen Tiefe des protestantischen Bewusstseins ist, — worin hat denn jene Einseitigkeit ihren geschichtlichen Grund? Es ist leicht einzusehen, und der Verf. dieses hat es anderwärts genauer ausgeführt, wie die falsche logische Absolutheit des Hegel'schen Bewusstseins denselben gemeinsamen Grund hat, in welchem auch schon der Fehler der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie wurzelt, nämlich jene von der wahrhaften natürlichen Gesetzmässigkeit der Dinge noch entfernte blosse Subjektivität des Bewusstseins, wie sie mit Nothwendigkeit von dem allgemein geschichtlichen blos praktischen Verhalten des rein religiösen Bewusstseins herstammt. So wie bei Kant und Fichte diese Subjektivität des Bewusstseins noch für sich erscheint, bei Kant zumal nur erst in negativer Weise, als dieses dem theoretischen Ansich der Dinge fremde blosse Subjekt, so erweist sich dagegen bei Hegel diese einseitige Subjektivität in gegenständlicher Weise, indem sie von ihrem blossen logischen Selbstbewusstsein ausgehend die ganze Wirklichkeit in diese Abstraktionen ihres logischen Bewusstseins auflöst. Und diese logische Absolutheit bildet hierin wieder nur eine nothwendige Parallele zum Verhalten des rein re-

Digitized by Google

ligiösen Bewusstseins selbst; denn so wie dieses blos von seinem praktischen Inhalte ausgehend doch in der geistigen Gewissheit dieses praktischen Gesetzes unmittelbar auch schon das gegenständliche allgemeine Gesetz und den wirklichen Grund der Dinge haben will und so (in Gott) die ganze Natur durch die beherrschende praktische Kausalität gesetzt sein lässt, so will auch bei Hegel das logische Bewusstsein in der Gewissheit seines im objektiven Wesen der Dinge begründeten und mit demselben in innerer Einheit stehenden Seins unmittelbar in sich selbst (in einseitig unbedingter Weise) den reinen begrifflichen Inhalt der Wirklichkeit überhaupt besitzen. In derselben Weise also, wie die Kant'sche Kritik nur der philosophisch umgewandelte konsequente Ausdruck der allgemein geschichtlichen blossen Subjektivität des Bewusstseins (oder bestimmter des rein religiösen Bewusstseins) ist, so ist auch die Hegel'sche Philosophie nur eine nothwendige philosophisch umgewandelte und konsequente Form jenes allgemein geschichtlichen Verhaltens, zufolge dessen das Bewusstsein seinen (rein praktischen) Inhalt, das blosse Gesetz seines geistigen Wesens, zugleich in einseitig unmittelbarer Form zum gegenständlichen beherrschenden Gesetze des Ganzen erhoben hat. Wir dürfen, um die Nothwendigkeit dieser Parallele einzusehen, immer nur daran festhalten, dass das, was in der religiösen allgemein geschichtlichen Entwicklung blos von dem rein praktischen Verhalten zur Wirklichkeit herrührt, in der deutschen Philosophie seit Kant ganz nach der Seite des Wissens als solchen hingewendet und zum wesentlichen Verhältnisse erhoben wird. Während das allgemein geschichtliche rein religiöse Bewusstsein blos zufolge seines rein praktischen Ausgangspunktes dem wirklichen theoretischen Wesen der Dinge fremd geblieben war, so wird dagegen bei Kant das Bewusstsein überhaupt, schon nach seiner theoretischen Seite, zu dieser vom wahren Ansich der Dinge (oder ihrer wahren natürlichen Gesetzmässigkeit) entfernten Subjektivität. Und das Umgekehrte nun bei Hegel: denn während das religiöse Bewusstsein blos zufolge seines rein praktischen Ausgangspunktes sein geistiges

Digitized by Google

Gesetz zugleich zum gegenständlichen Gesetze der Dinge überhaupt erhoben hat, so wird dagegen bei Hegel der Geist in wesentlicher Weise nach seiner theoretischen Seite, d. h. als logisches Selbstbewusstsein, zugleich Inbegriff der ganzen gegenständlichen Wahrheit der Dinge; auch die ganze Geschichte wird so aus diesem einseitigen Gesichtspunkte der sich entwickelnden absoluten Vernunft gefasst.

Die einseitig theoretische Wendung, welche die religiöse Wahrheit bei Hegel erhält, hat also ihren natürlichen allgemein geschichtlichen Grund nur darin, dass schon das rein religiöse Bewusstsein selbst in der einseitigen unmittelbaren Identität seines religiös geistigen Inhaltes mit dem gegenständlichen theoretischen Grunde und Gesetze der Dinge lebt. Indem dieses subjektive und idealistische Verhältniss des Bewusstseins zu den Dingen sich in die Philosophie und in das rein theoretische Verhältniss überträgt, so muss nothwendig die religiöse Wahrheit ebenso einseitig zu einer logisch theoretischen verkehrt werden, als umgekehrt das religiöse Bewusstsein die gegenständliche theoretische Gesetzmässigkeit in seine einseitig praktische Wahrheit aufgelöst, sie mit dieser identificirt hat. Die logische Absolutheit des Bewusstseins also, wie sie namentlich auch in der Hegel'schen Geschichtsauffassung ihren Einfluss übt und den wahren tieferen Begriff der praktischen Entwicklung, überhaupt den wahren ethischen Geist des protestantischen Bewusstseins nicht zu seinem Rechte kommen lässt, diese Absolutheit des Bewusstseins ist dem Obigen gemäss wieder nur eine konsequente theoretisch gewordene Parallele zu jener religiösen Anschauung, wornach der Mensch ursprünglich als ein auf unbedingte göttliche Weise gesetzter und von der Unvollkommenheit seiner wirklichen natürlich bedingten Entwicklung freier gedacht wird. Denn zwar findet der grosse Unterschied Statt, dass die religiöse Anschauung den wirklichen geschichtlichen Zustand nur als Folge eines Abfalles von jenem anfänglichen ansehen kann, während Hegel zufolge der rein theoretischen und immanent gesetzmässigen Fassung, welche bei ihm die religiöse Anschauung erhalten hat, die endlich ver-

Digitized by Google

mittelte Entwicklung des Bewusstseins selbst als ein nothwendiges Moment in dem sich vollziehenden Processe des absoluten Geistes anschaut und so mitten in der Unvollkommenheit der geschichtlichen Entwicklung zugleich jene Absolutheit des Bewusstseins festhält. Allein ungeachtet dieses scharfen Gegensatzes beider Anschauungen bleibt es doch wahr, dass jene falsche Absolutheit des Bewusstseins bei Hegel nur die konsequent durchgeführte logisch theoretische Form jener einseitigen Unbedingtheit ist, in welcher auch die religiöse Anschauung den Menschen ursprünglich gesetzt sein lässt. Wäre bei Hegel statt der absoluten logischen Idee, statt dieses ideellen über die wirkliche Natur hinausliegenden Grundes vielmehr die wahrhaft natürliche und von dem logischen Selbstbewusstsein aus überhaupt noch nicht zu erfassende Bedingtheit des Seins der Ausgangspunkt, und wäre demgemäss auch das Bewusstsein in der wahren endlichen Bedingtheit seines rein menschlichen Wesens, vor Allem in praktischer Hinsicht, aufgefasst, dann hätte auch jene falsche theoretische Absolutheit des Bewusstseins und der weltgeschichtlichen Entwicklung ein Ende, und es müsste sowohl der tiefe protestantische Begriff des Bösen, als überhaupt der praktische sittliche Geist des religiösen Bewusstseins eine ganz andere Bedeutung gewinnen.

Aber nicht einfach davon, dass es an dem „tieferen ethischen Faktor" des protestantischen Bewusstseins fehle, ist also bei der Erklärung und Beurtheilung jener Hegel'schen Einseitigkeit auszugehen (wie diess Hr. Hundeshagen will), sondern dieser Fehler hat selbst einen ganz anderen allgemein geschichtlichen Grund, durch welchen er seinem Ursprunge nach auf das Wesen des rein religiösen Bewusstseins selbst zurückweist. Denn nur jene von der wahren natürlichen Gesetzmässigkeit und Bedingtheit des Seins noch entfernte und losgerissene idealistische Unbedingtheit der ganzen Weltanschauung, das, dass sie einseitig das geistige Gesetz des Selbstbewusstseins in unmittelbarer unbedingter Weise zum Ganzen erhebt, dieser allgemeine Fehler, welchen die bisherige Philosophie mit der rein religiösen Anschauung

Digitized by Google

gemeinsam hat, — dieser Fehler ist es, welcher auch jene Einseitigkeit der Hegel'schen Philosophie nach sich zieht. Die falsche von der Natur losgerissene Transcendenz und Absolutheit, in welcher schon das rein religiöse Bewusstsein selbst den geistigen Grund der Dinge anschaut, diese hat sich (wie wir ja schon bei Kant und Fichte sahen) mit konsequenter philosophischer Nothwendigkeit in das eigene Wesen des Ichs selbst verpflanzt und verursacht eben dadurch, dass auch das wahre und tiefere praktische Bewusstsein nicht mehr zu seinem Rechte kommen kann. Also nicht die einseitige wissenschaftliche Richtung unseres deutschen Bildungsganges, sondern die dem wahren Wissen, d. h. der wahren natürlich bedingten Gesetzmässigkeit der Dinge, noch fernstehende idealistische Richtung des ganzen Bewusstseins, wie sie ihren letzten allgemeinen Grund in der rein religiösen einseitig praktischen Anschauung hat — diese ist der Grund von der ganzen Einseitigkeit unserer Philosophie auch in religiöser Beziehung. Schon anderwärts hat der Verf. dieses gezeigt [1]), wie von der wahren natürlichen Bedingtheit der Dinge und des Bewusstseins aus sich auch ein ganz anderer tieferer Begriff der praktischen Entwicklung des Ichs (und so denn auch des Bösen) ergebe, wie die Begriffe der Offenbarung und Erlösung gerade von der wirklichen natürlich bedingten Entwicklung aus in einer ganz anderen Wahrheit dastehen, als es bei der falschen autonomischen Absolutheit der Hegel'schen Geschichtsentwicklung möglich ist. Im religiösen Bewusstsein selbst freilich kann jene Entfernung und Losreissung von dem theoretischen natürlich bedingten Wesen der Dinge keine derartigen Konsequenzen nach sich ziehen, wie wir sie bisher an der Philosophie seit Kant nachgewiesen haben; denn das religiöse Bewusstsein selbst steht doch immer im unmittelbaren praktischen In-

1) Die Weltalter Bd. II., in dem Abschnitte über die alttestamentl. Offenbarung und in dem über das Urchristenthum, wozu man auch das Vorwort vergleiche. Ferner in der Abhandlung: die Grundlagen des Erlösungsbegriffes, Theol. Jahrb. 1851, 1.

Digitized by Google

halte seines Lebens fest. Allein in der Wissenschaft als solcher, in der Philosophie, muss jener Fehler ganz andere Folgen haben, er verderbt hier durch seine Konsequenzen auch die rein praktische Wahrheit selbst, wie wir diess bei Kant, Fichte u. s. w. sahen.

Der Idealismus also, d. h. die Abstraktion von den wahrhaft natürlichen und bestimmten Bedingungen der Wirklichkeit, das Befangensein des Lebens und Bewusstseins in der einseitig vom Geiste selbst aus gebildeten begrifflichen Auffassung der Dinge, — diess, was ein ganz richtiges Gefühl seit lange als den Grundfehler unserer deutschen Entwicklung bezeichnet hat, ist auch der Mangel unserer ganzen bisherigen Philosophie, ist der Grund davon, dass auch die sittliche Tiefe des protestantischen Bewusstseins in jener Entwicklung noch nicht ihren vollen und entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat. Allein wir haben gesehen, wie die deutsche Philosophie seit Kant nur der mit Nothwendigkeit in das reine Wissen hinüber verpflanzte vollendete und innerlichste Ausdruck jenes Idealismus ist, welcher das Wesen der rein religiösen von der wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit der Dinge noch abgekehrten Anschauung bildet, und welcher demgemäss auch dem kirchlichen Protestantismus noch eigen ist. Nur darum hat die deutsche Philosophie so sehr in einseitiger Abstraktion und Absolutheit ihr Wesen gehabt, nur darum ist entsprechend auch das übrige Leben unserer Nation den Bedingungen eines kräftigen und lebendigen nationalen Daseins so fern geblieben, weil sie wie kein anderes Volk die innerliche Durchbildung jenes allgemein geschichtlichen Idealismus auf sich genommen hat, um ihn schliesslich auch in wahrhaft principieller Weise und von Grund aus zu überwinden. Und nur darum haben gleichzeitig andere Nationen einen von dem unsrigen so verschiedenen Entwicklungsgang genommen, weil sie mit der erwachenden selbstständig menschlichen Ausbildung, welche das Ende des Mittelalters bezeichnet, ihrem mehr auf eine besondere Seite des eigenen endlichen Daseins gerichteten

Digitized by Google

Nationalgeiste folgten, dagegen den noch transcendenten geistig unendlichen Inhalt des allgemein geschichtlichen kirchlichen Bewusstseins als einen noch geistig undurchdrungenen (noch nicht zur freien Menschlichkeit durchgearbeiteten) in blosser äusserlich dualistischer Weise neben ihrer besonderen nationalen Entwicklung einhergehen liessen oder ihm bis zu einem gewissen Punkte hin das eigene einseitig nationale Gepräge aufdrückten. So z. B. namentlich England, in welchem mit dem Beginne der neueren Zeit immer mehr der verständig praktische nationale Geist sich entfesselte und die religiöse Umgestaltung theils selbst nur jenen praktisch verständigen und äusserlichen, gegen die Fremdherrschaft des Pabstthums, auf eigene freie Kirchenverfassung u. s. w. gerichteten Charakter annahm, theils den eigentlich geistigen höheren Inhalt des religiösen Bewusstseins in seiner gegebenen Transcendenz bestehen und in einseitigem Dualismus neben der nationalen Geistesentwicklung einhergehen liess, ohne in der innerlichen Durcharbeitung dieses Inhaltes und in seiner Umbildung zum wahrhaft freien geistig menschlichen Inhalte ihr Ziel zu suchen.

Wenn nun im Gegensatze zu allem Obigen eine Schrift, wie die Hundeshagen'sche, den Stiel geradezu umkehren und jene Einseitigkeit unserer wissenschaftlichen und nationalen Entwicklung, die (wie alles Obige zeigte) in Wahrheit ganz im Fehler des religiösen und des protestantischen Bewusstseins selbst ihre Wurzel hat, vielmehr aus einem Erlöschen des „tieferen ethischen Faktors des Protestantismus" und aus einer eingedrungenen einseitig intellektuellen und theoretischen Richtung des deutschen Lebens erklären will, was lässt sich in einer solchen Verdrehung der wahren und natürlichen Geschichtsansicht Anderes erblicken als der offenbarste und principiellste Ausdruck des feindseligen Verhältnisses, in welchem dieses neu restaurirte und mittelst der Anschauungen des heutigen nationalen Bewusstseins aufgefrischte Theologenthum zum wirklichen selbstständigen Wissen steht? Dass Hr. Hundeshagen von dem wahren inneren Wesen der neueren deutschen Philosophie und von dem allgemeinen

Digitized by Google

geschichtlichen Grunde ihrer Einseitigkeit keine Ahnung hat, haben wir bereits gesehen, und wie es mit seiner übrigen Grundauffassung unserer neueren wissenschaftlichen Entwicklung steht, ist demnach zu ermessen. Wahr ist nur die (übrigens keineswegs neue) Bemerkung, dass in der jüngsten Periode unserer Entwicklung das äusserlich zurückgedrängte politische und nationale Streben sich zum Theil auf das Gebiet der kirchlichen Opposition geworfen hat. Diese verhältnissmässig sehr untergeordnete Erscheinung aber ist doch noch etwas ganz Anderes als jene weit allgemeinere Anschauung des Hrn. Hundeshagen, die in der neueren deutschen Geschichte überhaupt eine krankhafte theoretische Verkrüppelung erkennen will. Indessen diess Alles würde sich aus der Einseitigkeit seines theologischen Gesichtspunktes erklären, und ohnediess hat man bis jetzt noch nicht gelernt, die Philosophie seit Kant in jenem Lichte zu betrachten, in welchem sie dem Obigen zufolge erscheint. Allein die ganze Schrift des Hrn. Hundeshagen ist nun der unnatürlichste Versuch, gerade das, was seinen allgemeinen letzten Grund in dem Idealismus und der Transcendenz der rein religiösen und so auch der protestantischen Anschauung hat, nämlich den Mangel eines wahren nationalen Lebens, an welchem unsere bisherige deutsche Geschichte leidet, vielmehr in einem ganz umgekehrten Sinne auszubeuten, indem die Verkümmerung unseres nationalen und politischen Lebens und die damit zusammenhängende angebliche Verirrung des deutschen Geistes in eine einseitig theoretische intellektuelle Entwicklung theils als Ursache, theils als Folge davon bezeichnet werden, dass der Nation der lebendige praktische Geist des alten Protestantismus abhanden gekommen sei, und so die freie selbstständig menschliche Ausbildung der neueren deutschen Wissenschaft im Ganzen geradezu als ein Auswuchs einer einseitigen krankhaften Geistesentwicklung hingestellt werden soll. Diese verfälschte Geschichtsanschauung ist schon an sich selbst damit gestraft, dass sie es natürlicher Weise nicht begreiflich machen kann, wie denn jene krankhafte Verbildung der deutschen Geistesentwicklung eben von derjenigen geschichtlichen

Digitized by Google

Voraussetzung aus möglich geworden sein soll, in welcher doch vielmehr die Bedingungen einer gesunderen Entwicklung gelegen haben sollen, nämlich von dem Protestantismus selbst aus. Denn dass derselbe in ein unfreies Staatskirchenthum und in eine starre (bereits vom einseitig theoretischen Interesse beherrschte) Orthodoxie ausgeartet sei, dass er ebendamit seinem inneren Zerfalle entgegengieng, diess ist doch wahrlich durch die nach der Reformation eingetretene natürliche Ruhe und Sättigung, oder durch das äusserliche Interesse an der Konsolidirung des deutschen Protestantismus gegenüber von seinen Feinden, noch nicht erklärt! Der Grund jenes erstarrenden und innerlich absterbenden Orthodoxismus ist vielmehr ein weit tieferer, im innersten Wesen des alten Protestantismus selbst liegender. Es ist diess nämlich die nicht etwa blos intellektuelle, sondern vor Allem schon innerlich praktische Unfreiheit des Protestantismus. Gerade je tiefer und schärfer der Protestantismus den Begriff des Bösen oder der eingewurzelten Sündhaftigkeit zum Bewusstsein gebracht hatte, je mehr er nur in der erlösenden Gnade und in der Ergreifung derselben durch den Glauben die Bedingung des eigenen Heiles fand, desto schärfer und einseitiger musste sich auch mit der Zeit die unfreie Abhängigkeit des innersten praktischen Lebens von dem jenseitig gegebenen geschichtlichen Inhalte und von dem Glauben an diesen Inhalt geltend machen. In der Schärfe dieses unfreien inneren Bannes, in welchem die protestantische Heilsanschauung gefangen lag, ist die Ausbildung jener starren und zelotischen Orthodoxie begründet, in ihr lag aber auch ebendamit die Nothwendigkeit des inneren Absterbens des altkirchlichen Protestantismus. Jenes unfreie Joch, in welchem das innerste sittliche Leben und die Möglichkeit desselben von dem transcendenten geschichtlichen Glaubensobjekte abhängig gemacht war, musste zerbrochen werden, damit das gereifte Bewusstsein einer späteren Zeit, wenn es auch die Wahrheit und sittliche Tiefe des protestantischen Sündenbewusstseins wieder zur Anerkennung bringen musste, doch die erlösende höhere Kraft nicht mehr in jener fesselnden unfreien Trans-

Digitized by Google

cendenz, sondern in dem innerlichen höheren Gesetze der geistigen Versöhnung des menschlichen Wesens selbst erkennen lerne. — Dagegen ist es absurd, den einseitig ideellen und ebendesshalb auch einseitig theoretischen Entwicklungsgang der deutschen Geschichte aus dem Mangel eines praktischen Nationallebens erklären zu wollen, während doch dieser Mangel eines nationalen Lebens selbst schon denselben allgemeinen Grund voraussetzt, nämlich die Transcendenz und den Idealismus des allgemein geschichtlichen Bewusstseins, das eben im deutschen Geiste seine tiefste Durchbildung gefunden hat.

Und hiemit genug über eine Schrift, deren eigentliches Wesen eben darin besteht, auf dem bequemen Wege eines zwar scheinbar glänzenden, aber nur durch unnatürliche Verschiebung der ersten ursprünglichen Gesichtspunkte bewerkstelligten geschichtlichen Raisonnements Erscheinungen beikommen zu wollen, die freilich zu dem Geiste dieser theologischen Anschauungsweise schlecht passen, deren wahren tieferen und gewaltigeren Ursprung aber wissenschaftlich zu begreifen eine ganz andere Aufgabe ist.

8. Religion und Natur in ihrer Einigung.

Was im Früheren über die praktische Einseitigkeit der rein religiösen Anschauung und ihren Gegensatz gegen die wahre theoretische (natürlich bedingte) Gesetzmässigkeit der Dinge gesagt wurde, musste im Ganzen noch vorläufig anticipirt werden, weil nun einmal der innerste Charakter der Philosophie seit Kant ohne dieses nicht begriffen werden kann. Dagegen handelt es sich jetzt erst noch um die bestimmte und positive wissenschaftliche Begründung jenes im Früheren ausgesprochenen Urtheils über die rein religiöse Anschauung, sowie um die schliessliche Bestimmung des bleibenden wahrhaft geeinigten Verhältnisses von Religion und Natur.

Wenn die rein religiöse Anschauung von der Thatsache ihres praktischen Bewusstseins und Gesetzes aus das Wesen der Wirklichkeit auffasst, rein von hieraus ihren Begriff des allgemeinen Grundes der Dinge bildet, so ist es dagegen dem

Digitized by Google

reinen Wissen seiner Natur nach darum zu thun, dass ihm das ursprüngliche Wesen des Wirklichen auf innerlich gesetzmässige nothwendige (dem Gesetze der Identität entsprechende) Weise sich ergebe, und desshalb hat es an der immanenten reinen Anschauung von Zeit und Raum (dieser wahrhaft theoretischen Form des Bewusstseins) seinen Ausgangspunkt, weil diess das einzige voraussetzungslose oder im Bewusstsein selbst liegende Princip ist, in welchem sich die erste ursprüngliche Form des Realen als eine an sich selbst nothwendige (oder auf innerlich gesetzmässige Weise) für das Bewusstsein ergibt. Denn jene Scheidung, welche schon das Denken als solches zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Wirklichen, als dem ausserhalb des blossen Bewusstseins Seienden, macht (obwohl das Denken für sich noch innerhalb des blossen Selbstbewusstseins bleibt), diese Scheidung ist erst dann in konsequenter Weise vollzogen, wenn das Reale als ein vom blossen Denken oder überhaupt vom blossen Selbstbewusstsein aus nicht zu erfassendes gesetzt ist. Und so ist dann in der reinen Anschauung von Zeit und Raum das Wissen auf seine unabhängig natürliche, wenn auch voraussetzungslose Bedingung zurückgeführt. Seine wahrhafte objektive Gültigkeit aber hat der Inhalt der reinen Anschauung desshalb, weil diese eine unabhängig natürliche Bedingtheit oder Gesetzmässigkeit im Bewusstsein ist, welche ebenso wenig etwas blos Subjektives sein kann, als dem logischen Gesetze der Identität seine objektive Gültigkeit sich je bestreiten liesse.

Wenn wir nun aber die reine Anschauung, also objektiv ausgedrückt ein natürliches sinnliches Sein zum Ausgangspunkte für die ganze Erklärung der Dinge machen, stehen wir denn damit nicht in direktem unversöhnlichem Gegensatze gegen die religiöse Anschauung, welche vielmehr von einem geistigen übersinnlichen Grunde der Dinge ausgeht? Allerdings wäre diess so, wenn wirklich in der immanenten reinen Anschauung ein blos sinnliches Princip aufgestellt wäre. Dem aber ist nicht so; denn als voraussetzungslose innere Empfänglichkeitsform des Bewusstseins (oder als die reine An-

Digitized by Google

schauungsform selbst ohne ein sinnlich gegebenes Objekt) ist diese Anschauung selbst zugleich noch eine unsinnliche, und ebenso sind Zeit und Raum für sich noch ebensosehr unsinnliche, als zugleich schon natürliche sinnliche Formen. Es ist also durch jenen Ausgangspunkt keineswegs ausgeschlossen, dass doch zugleich ein unsinnliches intelligibles und seinem vollständigen Begriffe nach geistiges Princip der Dinge aufgestellt werde. Und nur diess haben wir ja schon in allem Früheren als das wahre Ziel bezeichnet, dass gegenüber von der rein religiösen Anschauung das geistige Princip und Gesetz der Dinge zugleich (oder auf ergänzende Weise) nach der ursprünglichen wahrhaft natürlichen Bedingtheit seines Seins gedacht werde.

Wir stellen zwar von der reinen Anschauung aus die Ausdehnung als die erste Wesensbestimmung des Realen auf (die Zeit ist nur erst die reine Existenzform des Realen); mit der Ausdehnung erst haben wir überhaupt einen erfüllenden Inhalt im Gegensatze gegen die noch leere Abstraktion des Selbstbewusstseins. Allein in der reinen Anschauung des Raumes haben wir noch nicht die real existirende Ausdehnung vor uns, wir haben ja darin nur erst unsere subjekt innerliche Anschauungsform, wir haben also darin weder ein gegebenes Objekt der Anschauung, noch denken wir in der reinen Anschauung schon das wirklich existirende Wesen der Ausdehnung. Denken wir nun die wirklich existirende Realität der Ausdehnung, so haben wir darin nicht blos (wie in der reinen Anschauung des Raumes) den Begriff des reinen Aussereinander oder des selbstlosen äusserlichen Unterschiedes, sondern wir haben auch noch weiter den Begriff der ausgebreiteten und in diesem Sinne inhaltsvollen oder erfüllenden Realität. Dieser Begriff ist eine zweite von dem blossen Gedanken des Aussereinander verschiedene Bestimmung; denn im Gedanken des blossen Aussereinander (dieses rein Selbstlosen) denken wir nur erst diese negative Seite des sich gegenseitig ausschliessenden äusserlichen Unterschiedes; oder wir denken darin nur erst die rein quantitative Seite, sofern das Aussereinander noch nichts

Digitized by Google

als eine Quantität, eine Vielheit enthält. Dagegen das wahrhaft Positive der Ausdehnung, die in derselben enthaltene volle Position, denken wir erst in jenem Begriffe der ausgebreiteten und in diesem Sinne also erfüllenden Realität; oder wir denken hiemit erst im Gegensatze gegen jene blosse Quantität das Qualitative an der existirenden Ausdehnung. Indem nun also der Begriff der erfüllenden oder ausgebreiteten Realität einen Gegensatz bildet gegen den anfänglichen Begriff des blossen Aussereinander, erst das Qualitative an der existirenden Ausdehnung im Gegensatze gegen die reine Quantität, und also eine von diesem letzteren Gedanken wirklich verschiedene Bestimmung ist, so können wir diess mit keinem allgemeineren Ausdrucke bezeichnen, als dass die erfüllende (ausgedehnte) Realität im Gegensatze gegen die blosse Extensität des reinen Aussereinander an sich selbst zugleich ein intensives Sein sei. Würden wir nun aber bei diesem Begriffe für sich stehen bleiben, so hätten wir zwar jenen Gegensatz gegen die blosse Extensität gedacht, allein er würde sich doch nicht wirklich erweisen; wir hätten in der That doch noch die blosse Ausdehnung, den reinen selbstlosen Unterschied; der Gegensatz des intensiven Seins gegen diesen Unterschied wäre also noch nicht vollständig gedacht. Das intensive Sein der ausgebreiteten oder erfüllenden Realität muss sich also vielmehr an sich selbst im Gegensatze gegen das blosse Aussereinander äussern und wirklich erweisen. Und so ist die in ihrem ursprünglichen Begriffe zugleich noch unsinnliche intensive Realität des ausgedehnten Seins an sich selbst Grund des Materiellen, der erst in der vollen Bedeutung des Wortes so zu nennenden sinnlichen Erscheinung. Allein die intensive erfüllende Realität muss ja schon ursprünglich, noch abgesehen von ihrer äusserlichen materiellen Erscheinungsform, oder (was dasselbe heisst) in ihrem zugleich noch unsinnlichen intelligibeln Begriffe als der intensive Gegensatz gegen das blosse Aussereinander gesetzt werden. Sie kann daher ihre vollendete sich wirklich erweisende Existenz noch nicht in den blossen äusserlich sinnlichen Formen des inten-

Digitized by Google

siven Seins haben, sondern erst darin, dass sie als innerlich intensive über die blosse Natürlichkeit (im engeren Sinne) hinausgehende d. h. intensiv selbstständige geistige Existenz ihres ausgedehnten Seins sich erweist.

Wir haben also wirklich zugleich ein geistiges übersinnliches Princip der Dinge aufgestellt. Die an sich selbst intensive erfüllende Realität der Ausdehnung ist ebendesshalb ein zugleich geistiges Princip, weil sie in diesem ihrem ursprünglichen Begriffe, in welchem sie noch als der allgemeine Grund der bestimmten Erscheinungsformen festgehalten wird, nichts sinnlich Vorstellbares, sondern nur mit dem Denken erfassbar (intelligibel) ist. Die sinnliche Vorstellung hat in der Ausdehnung immer nur das selbstlose Aussereinander vor sich; das an sich selbst intensive Sein dieser erfüllenden Realität kommt in der blossen sinnlichen Vorstellung des Raumes nicht zum Bewusstsein und kann auch gar nicht vorgestellt werden, weil ja in jenem Begriffe von den bestimmten sinnlich erscheinenden Aeusserungsformen der intensiven Realität noch abgesehen ist, diese selbst erst aus dem intensiven Sein erklärt werden müssen. Auch die ganze Schwierigkeit, welche jener Uebergang von der blossen Anschauung des Raumes aus zum wahrhaft Realen, Materiellen u. s. w. für das Bewusstsein hat, liegt nur eben darin, dass sich unwillkührlich die blosse Vorstellung des Raumes eindrängen will, anstatt dass wir rein und wahrhaft die real existirende Ausdehnung denken. Für die blosse Vorstellung nämlich erscheint die ausgebreitete oder erfüllende Realität allerdings noch nicht als ein Gegensatz gegen das blosse Aussereinander; die Vorstellung behält vielmehr in der Anschauung des Raumes immer nur das blosse Aussereinander, das rein selbstlose Sein vor sich und so will sie uns ebendesshalb auch überreden, dass jener der blossen Extensität entgegengesetzte Begriff der erfüllenden Realität keinen wirklichen Gegensatz bilde, sondern ein nichtiger sei. Allein das festgehaltene wirkliche Denken jener beiden Begriffe muss uns allerdings sagen, dass wir in denselben einen wirklichen Gegensatz von Bestimmungen haben, einen Gegensatz, der

Digitized by Google

sich als solcher in bestimmter Form erweisen muss, während dagegen die blosse sinnliche Vorstellung jene qualitative intensive Seite der ausgebreiteten Realität sich gar nicht zum Bewusstsein zu bringen vermag. In der blossen Vorstellung des Raumes haben wir immer nur erst unsre subjektiv innerliche Unterscheidungsform, während die rein objektive erfüllende Realität des Ausgedehnten noch nicht gedacht ist. Alle Schwierigkeit, die jener obige Uebergang für uns hat, die ganze scheinbare Unbegreiflichkeit des materiellen Seins u. s. w., rührt nur daher, dass wir uns unserer Vorstellung zufolge nur an jene negative Seite des reinen Aussereinander halten, dagegen nicht die ganze und volle Position (den Begriff der erfüllenden Realität) denken, welche der Sache nach in der existirenden Ausdehnung enthalten ist.

Die wissenschaftliche Naturauffassung muss also allerdings ganz nothwendig mit der religiösen darin zusammenstimmen, dass sie einen intelligibeln (nicht mit der blossen Sinnlichkeit und auch nicht mit der apriorischen Anschauung zu erfassenden) und desshalb in seinem vollendeten Begriffe geistigen und sittlichen Grund der Dinge aufstellt. Es ist schon das ganz klar, dass die bestimmten sinnlich erscheinenden Formen des Materiellen, da sie wesentlich in einer sich äussernden (sich in der Beziehung auf das Aussereinander manifestirenden) Intensität ihr Wesen haben, nothwendig in ihrer innerlich gesetzmässigen Erklärung auf einen Grund zurückgeführt werden müssen, in dessen Begriffe von allen jenen sinnlichen Erscheinungsformen noch nichts vorausgesetzt, sondern von allen noch abstrahirt ist, welcher daher insoweit ein intelligibler nur mit dem Denken erfassbarer sein muss, nicht aber sinnlich vorstellbar sein kann. Daher ist es auch unmöglich und an sich selbst widersinnig, dass für die sinnliche Vorstellung, für die Anschauung, die innere Nothwendigkeit der wahrhaft bestimmten realen Formen einleuchtend werden könnte.

Allein wenn nun auch also jede tiefere Anschauung der Dinge mit Recht von einem intelligibeln übersinnlichen Grunde

Digitized by Google

der erscheinenden sinnlichen Formen ausgegangen ist, wenn insbesondere auch die Kant'sche Kritik hierin ihr Recht hat, so ist doch der Unterschied des wahren Wissens sowohl gegenüber von der rein religiösen Anschauung, als gegenüber von dem bisherigen philosophischen Idealismus der, dass der intelligible Grund selbst nur unter Voraussetzung seines ausgedehnten, also natürlichen Seins als ein realer begriffen ist, dass er also ursprünglich schon zugleich die natürliche Bedingtheit als seine Voraussetzung in sich schliesst, in Einem sowohl natürlicher, als intelligibler (unsinnlicher und geistiger) Grund ist. Nur unter Voraussetzung des ausgedehnten selbstlosen Seins ist auch an sich selbst ein intensives und sich zur Selbstständigkeit entwickelndes freies Sein, so wie allerdings auch umgekehrt kein einfach selbstloses äusserliches Dasein möglich ist, sondern mit dem ausgedehnten selbstlosen Sein an sich auch die intensive Realität ist. Dagegen besteht nicht blos der Fehler der rein religiösen Anschauung, sondern auch der, an welchem alle bisherige Philosophie gescheitert ist, eben darin, dass sie den intelligibeln Grund, den sie mit Recht fordert, nicht zugleich in der begrifflich vorausgehenden natürlichen Bedingtheit seines Wesens und Daseins erfasst hat. Das wirkliche Wissen dagegen, welches also diese Einseitigkeit des religiösen und philosophischen Idealismus ergänzt, stimmt durch jenes obige Princip schon von Anfang mit dem zusammen, was uns auch in der Wirklichkeit gegeben ist, dass nämlich das freie geistige Sein nur als die intensiv selbstständige Existenz eines ausgedehnten natürlichen Seins ist. Aber auch die religiöse Anschauung selbst richtet sich ihrem wahren geistigen Kerne nach durchaus nicht dagegen, dass der intelligible geistige Grund in der vorausgehenden natürlichen Bedingtheit seines Wesens gedacht werde, sondern nur den Gedanken eines blossen äusserlichen Naturgrundes der Dinge schliesst sie aus; sie fordert einen intelligibeln geistigen Grund ihres menschlichen Seins, da sonst auch das sittliche Leben seine wahre geistig unendliche Bedeutung verlieren müsste. Dass dagegen die rein religiöse Auffassung

Digitized by Google

den intelligibeln geistigen Grund in einseitig unbedingter und unmittelbarer Weise an den Anfang stellt und ihn zum freien Grunde der Natürlichkeit schlechtweg macht, diess rührt nur davon her, dass sie von dem blos praktischen Inhalte ihres geistig sittlichen Bewusstseins ausgeht, das allgemeine Gesetz der Dinge nur von hieraus auffasst, dagegen von der theoretischen (dem reinen Wissen zufallenden) Gesetzmässigkeit, mit welcher der geistig sittliche Grund selbst ist, ganz absieht.

Wir erklären also die bestimmten Formen des Realen d. h. des materiellen und des belebten Seins, wie es nicht anders sein kann, eben aus der erfüllenden reinen Realität selbst, aus derjenigen, welche nicht blos im logisch formalen (kein reales Was enthaltenden), sondern im vollen bestimmten Sinne so zu nennen d. h. ausgebreitet ist. Diese erfüllende Realität als die ursprüngliche qualitative Grundbestimmung (im Gegensatze gegen den Gedanken der reinen Quantität des blossen Aussereinander) ist schlechthin der Grund und das Wesen von allem Realen, während das Sein im blossen logischen Sinne noch keine reale Wesensbestimmung gibt. — Ist nun aber das intensive und selbstständige Princip nur mit der Voraussetzung des selbstlos bedingten ausgedehnten, so muss es auch in der ganzen unendlichen Breite seiner natürlich bedingten (vermittelten) Entwicklung zum geistigen Sein gedacht werden, es ist nicht ein in anfänglicher unbedingter und unmittelbarer Weise fertiges. — Die an sich selbst intensive Realität des Ausgedehnten ist zunächst in der äusserlichsten Form das intensiv centrale, so zu sagen zu einem einheitlichen Centrum zusammenstrebende Sein der Schwere, wie es sich dann selbst noch bestimmter in eine Vielheit von Mittelpunkten u. s. w. specificirt. Die intensive Realität setzt sich dann aber weiter in gegensätzlich für sich erscheinender Form als die dichte centrale Masse der Weltkörper im Gegensatze gegen die extensive Grösse des relativ leeren (dünnen) Weltraumes. Die Weltkörper sind eben nur die sich erweisende intensive Existenz des allgemeinen Weltraumes selbst; so wenig der Geist wissenschaftlich für sich gedacht werden kann, abgelöst von dem leiblichen

Digitized by Google

ausgedehnten Sein, dessen intensive Existenz er ist, so wenig lassen sich die Weltkörper begrifflich von dem allgemeinen Weltraume ablösen, da sie nur die intensive Existenz dieses letzteren selbst sind, so zu sagen die intensive Seele dieses äusserlich extensiven Seins (wenn bei einer so niederen Daseinsform diess Bild erlaubt ist). So wie bei der Schwere in dem Centrum oder in den näher am Centrum gelegenen Punkten das ganze intensive Sein (der ganze Druck) der entfernteren Masse vorhanden ist, so ist in den Weltkörpern auf intensive centrale Weise das ganze Sein des Weltraumes überhaupt vorhanden. Dieser selbst also ist nicht leer; nur die äusserliche ihn von den Weltkörpern abtrennende Vorstellung fasst ihn so, sondern sein erfüllendes (oder erfülltes) Sein zeigt sich wahrhaft eben in den Weltkörpern, aber der Natur der Sache nach auf diese intensive Weise, im Gegensatze gegen die Ausdehnung im Ganzen, oder in der ungeheuersten Concentration, welche ihrer Ausdehnung nach wie ein blosser Tropfen im Meere des Weltraumes erscheint. — Allein im Gegensatze gegen diese beiden ersten (in der Schwere und den Weltkörpern vorhandenen) Formen der Concentration erscheint nun die Intensität auf höhere umgekehrte Weise als die Ausstrahlung in die Expansion, als Wärme und Licht, so dass sie in der Wärme nur erst die intensive Wirksamkeit gegen aussen, in dem Lichte dagegen die einfache Erscheinung des Körperlichen als des an sich selbst Intensiven ist. Innerhalb der Weltkörper aber wiederholt sich dann auf höhere Weise der Gegensatz des einseitig extensiven Seins als des noch in der Aeusserlichkeit von Wärme und Licht befassten und andererseits des intensiven noch verdichteteren und sich auf innerliche Weise differenzirenden Seins, wie es in der relativ kalt und äusserlich unscheinbar (dunkel) gewordenen innerlich chemischen Besonderung der planetarischen und irdischen Welt sich darstellt. In dieser innerlich besonderten und auf einander wirkenden Welt von qualitativen Unterschieden erst kann sich dann endlich die innerlich vereinigende und organisirende Selbstheit eines natürlichen Daseins bilden, wie sie sich

Digitized by Google

durch Pflanzen- und Thierwelt entwickelt und schliesslich im Menschen zur intensiv selbstständigen über die blos sinnliche Manifestation erhabenen Einheit ihres natürlichen Seins vollendet.

Ist so das geistige Sein zugleich nach seiner wahrhaft natürlichen vorausgehenden Grundlage begriffen, so erscheint es nicht blos als die innerste letzte Concentration, zu welcher sich das noch in die Aeusserlichkeit versenkte intensive (und intelligible) Sein des Ausgedehnten sammelt, sondern es ist auch zugleich die vollendete ganz und wahrhaft verinnerlichte Beziehung des intensiven (oder subjektiven) Elementes zur Natürlichkeit. So ganz falsch ist es, die Geistigkeit in einer vom natürlich bedingten Sein losgerissenen einfachen Thätigkeit zu suchen, dass vielmehr umgekehrt Freiheit und Bewusstsein nur da ist, wo die innerlich bedingte Beziehung auf die Natürlichkeit bis in den innersten Kern des intensiven Seins eingedrungen ist. Der Stein z. B., dieses leblose und fühllose Sein, ist eben als solches noch eine verhältnissmässige innere Unbedingtheit und Beziehungslosigkeit; er hat ja nicht jene Empfänglichkeit, jene Passivität oder innerliche Bedingtheit in sich, wie das empfindende leibliche Sein. Und wiederum ist nun gegenüber von diesem leiblichen Leben erst der Geist die vollendete innerliche Bedingtheit; denn in ihm erst ist ja die empfängliche Beziehung, ist Lust und Schmerz u. s. w. bis in das innerste Centrum des Seins eingedrungen; nur als diese vollendete innerlich bedingte Beziehung oder als die vollendete Verinnerlichung der natürlichen Bedingtheit ist er auch andererseits Bewusstsein und Freiheit. Und doch ist mit dem Allem nichts weniger als das materielle blos natürliche Sein zum Grunde des Geistes gemacht, sondern seinen unterscheidenden Grund hat der Geist in jener schon ihrem ursprünglichen Begriffe nach zugleich unsinnlichen intensiven Realität des Ausgedehnten, welche eben als solche in der äusserlich sinnlichen selbstlosen Beziehung des natürlichen Lebens noch nicht ihre vollendete wirklich sich erweisende Existenz hat, sondern erst indem sie sich als die

Digitized by Google

geschiedene wahrhafte Selbstheit ihres leiblichen Daseins setzt, also in dieser ihrer vollendeten Wirklichkeit auf vollständig bestimmte Weise das ist, was sie in ihrem anfänglichen Begriffe noch in ganz abstrakter Weise war, nämlich ein sinnlich unsinnliches Sein.

Demgemäss ist nun auch der eigentlich religiöse Inhalt, die Unendlichkeit des geistig sittlichen Lebens, durch die in ihr Recht eingesetzte wahrhafte Naturbedingtheit des Geistigen nicht aufgehoben, sondern sie ist vielmehr so erst ganz in ihrer geistigen und sittlichen Reinheit gesetzt. Wahrhaft geistig nämlich ist jene Unendlichkeit nur, sofern sie eine geistig gesetzte, also ganz auf dem sittlichen Wollen und Bewusstsein beruhende ist. Dem Geiste kann als solchen auch nur sein geistiges Thun, so wie es mit dem allgemeinen und wesentlichen Inhalte des menschlichen Daseins geeinigt ist, Selbstzweck sein. Dagegen ein für das geistige Thun schon vorausgesetztes Sein, also auch das Dasein und die Fortdauer seiner selbst als sittlichen Wesens, kann nicht in den unbedingten geistigen Selbstzweck mitgehören; dadurch wäre das Wesen des Sittlichen aufgehoben, wäre vielmehr ein vom geistigen Thun selbst unabhängiges objektiv vorausgesetztes Sein der höchste Inhalt des geistigen Wollens. Dagegen gerade dadurch, dass nur das geistig Gesetzte, das geistige sittliche Thun selbst der wahre Selbstzweck sein kann, ist die innere Versöhnung des Geistes mit sich eine von aller anderweitigen Bedingung unabhängige, folglich in diesem praktischen Sinne unendliche, da sie ja nach diesem ihrem praktischen Inhalte nicht einmal von dem eigenen Dasein des Geistes selbst abhängig ist, nicht an dieses natürlich bedingte Dasein, sondern (blos unter Voraussetzung desselben) rein an die sittliche Willensbestimmtheit ihren Zweck knüpft. Dagegen eine für den Geist schon vorausgesetzte Erhabenheit über Natur und Endlichkeit, eine theoretische Wesensunendlichkeit (so wie sie in einer metaphysischen Anschauung der Dinge aufgestellt wird), ist eben als solche noch nichts Geistiges; sie ist ja nichts geistig Gesetztes, ist vielmehr insofern ein für den Geist äus-

Digitized by Google

serlich Vorausgesetztes, Gegebenes, und von einer solchen Unendlichkeit die innere Versöhnung des Geistes abhängig zu machen, sie mit in den geistigen Selbstzweck aufzunehmen, diess heisst ebendarum das vollendete wahrhaft sittliche Bewusstsein noch nicht kennen, heisst den wahren geistigen Zweck noch an ein dem Geiste äusserliches Sein bannen. Die wahrhafte Wissenschaft nun, indem sie nach der theoretischen Seite, oder dem vorausgesetzten Wesen nach, das Wirkliche überhaupt in seiner wahrhaft natürlichen endlichen Bedingtheit erkennen lehrt, ohne doch das unterscheidend geistige Princip aufzuheben, führt ebendamit jene Unendlichkeit, an welcher das religiöse Bewusstsein seinen Inhalt hat, auf ihre geläuterte rein geistige oder sittliche Wahrheit zurück. Und hiemit vollzieht sie die letzte reine Konsequenz dessen, was schon von Anfang der unterscheidende Inhalt des Christenthums gewesen ist; denn so wie dieses der äusserlichen Göttlichkeit und Erhabenheit, in welcher der jüdischen Anschauung zufolge das messianische Reich kommen sollte, vielmehr die Demuth und innerlich geistige Unendlichkeit des rein sittlichen Bewusstseins gegenübergestellt hat, so hat auch diese Demuth und Innerlichkeit des christlichen Bewusstseins wiederum ihre geläuterte und vollendete Gestalt erst darin, dass sie im Bewusstsein der vorausgesetzten wahrhaft natürlichen oder endlichen Bedingtheit alles Seins keine andere Unendlichkeit kennt als die geistig praktische, auf dem sittlichen Wollen und Gefühl beruhende. Es ist Zeit, dass vor Allem die Wahrheit des Gottesbegriffes selbst ganz als diese bestimmte geistige zum Bewusstsein komme, dass man aufhöre, sie in der theoretischen Abstraktion eines über die Natur und über die wahre Bestimmtheit des Seins hinausliegenden Unbedingten zu suchen.

Haben wir schon in allem Bisherigen nichts Weiteres gethan, als dass wir die Wahrheit des religiösen Bewusstseins (im Gegensatze gegen ihre noch einseitig unbedingte Fassung) zugleich in der ergänzenden theoretischen Gesetzmässigkeit oder wahrhaft natürlichen Bedingtheit ihres Daseins gedacht haben, so gilt nun endlich ein Gleiches auch von den-

Digitized by Google

jenigen Begriffen, welche das rein religiöse Bewusstsein als seine unterscheidendste Stütze zu betrachten pflegt, nämlich der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit und der geschichtlichen Offenbarung. Schon anderwärts [1]) wurde nachgewiesen, und in der Natur der Sache liegt es, dass gerade die in ihrer wahren natürlichen Bedingtheit erkannte Geschichtsentwicklung auch jene Begriffe in einer ganz anderen höheren Berechtigung und Wahrheit erscheinen lässt. Wir können den Inhalt jener Nachweisung kurz dahin zusammenfassen, dass überhaupt nicht aus dem eigenen menschlichen Wollen und Zweckbewusstsein, welches für sich selbst ganz in den endlichen Zweck versenkt war, die unendliche geistige sittliche Wahrheit hervorgegangen ist, sondern dass im schärfsten Gegensatze gegen das eigene Wollen des Menschen nur die unabhängig höhere Macht des innern Gesetzes der Freiheit, d. h. das aus dem inneren Widerspruche des natürlichen menschlichen Wollens hervorgegangene Bewusstsein des unbedingt mit sich einigen (über jenen endlichen gegenständlichen Zweck erhabenen) Willens als des allein wahren Seins und höheren praktischen Gesetzes der Dinge, auch den Menschen selbst dahin geführt hat, in der Unterordnung seines Wollens unter das Gesetz des unbedingt einigen Willens (also in dem geistig sittlichen Gesetze) den absoluten göttlichen Zweck zu erkennen und nur hierin zugleich seines Zweckes gewiss zu werden; dass dann ebenso nur dieses befreiende höhere Gesetz auch den eigenen endlichen Zweck des Menschen vollends durchbrochen und ihn mit dem Bewusstsein der einfachen geistig sittlichen Hingabe (oder des reinen Lebens in Gott) als der unumgänglichen Bedingung der wahren und unendlichen Versöhnung erfüllt hat. Es wurde gezeigt, dass auf diese Weise der Glaube an eine höhere wahrhaft erziehende und erlösende Macht, wie er sich geschichtlich auf eine vor Augen liegende unläugbare Thatsache gründet, so auch in der Wissenschaft und in dem durchgebildeten sittlichen Be-

1) Die Weltalter, 2. Th., und Theol. Jahrbücher 1851, 1, in der Abhandlung: die Grundlagen des Erlösungsbegriffes.

Digitized by Google

wusstsein für immer seine Wahrheit behalten müsse, wenn auch die frühere noch kindliche und unmündige Form, in welcher der Geist diese erziehende Macht angeschaut hat, nicht ewig bleiben kann, sondern dem gereiften Bewusstsein des selbstständigen inneren Gesetzes des sittlichen Geistes weichen muss. — Dieselbe Wahrheit, welche in dem Begriffe der Erlösung enthalten ist, bleibt dann entsprechend auch für den Begriff des Bösen. Es ist die Einseitigkeit des Hegel'schen Begriffes, das Böse und dessen innere Nothwendigkeit blos aus dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwicklung des Bewusstseins, der sich entwickelnden Bildung aufgefasst zu haben. So gewiss Hegel mit Recht gegen die einseitig religiöse Idee eines Abfalls vielmehr die ursprünglich nothwendige Bedingtheit der geistigen Entwicklungsgeschichte geltend gemacht hat, so ungenügend ist es, die Wahrheit des protestantischen Begriffes eben auf den der Entwicklung des Bewusstseins zurückführen zu wollen. Die ganze praktische Tiefe des Bösen beginnt vielmehr erst da, wo das sittliche Bewusstsein schon vorhanden ist. Denn die Selbstheit ist es, welche sich nach ihrem vorausgesetzten endlich bestimmten Sein gegen die erst geistig zu setzende und durch das geistig sittliche Bewusstsein vermittelte Versöhnung kehrt. Das Ich, sofern es sich nach seinem vorausgesetzten endlichen Wesen gesetzt oder nicht gesetzt findet, ist auf unmittelbare Weise an sich selbst dieses Gefühl der Lust oder Unlust. Die sittliche Versöhnung dagegen, welche als solche nicht an dem vorausgesetzten endlichen Wesen des Ichs, sondern an dem geistig Gesetzten, an dem sittlichen Wollen und Fühlen selbst, ihren inneren Selbstzweck hat, diese Versöhnung macht sich ebendarum nicht auf unmittelbare Weise an sich selbst fühlbar, sondern sie ist erst durch das geistig sittliche Bewusstsein, durch diese sittliche Bildung, vermittelt. Und eben darin nun, dass die endliche Lust und Unlust, d. h. diejenige, die auf das vorausgesetzte endliche Wesen des Ichs sich bezieht, eine unmittelbar an sich selbst vorhandene Macht ist, während das Gefühl der sittlichen Ver-

Digitized by Google

söhnung keine solche unmittelbar wirkende Macht, sondern erst durch die geistig sittliche Bildung vermittelt ist, — eben hierin ist die eigentliche Tiefe und die innere Nothwendigkeit des Bösen begründet, es liegt darin der Grund, wesshalb der Wille auch bei der bessten sittlichen Einsicht doch nicht diesem Bewusstsein seiner höheren Bestimmung, sondern der unmittelbaren endlichen Bestimmtheit seines Wesens, dieser unmittelbaren Lust oder Unlust, folgt. Nur da, wo das geistig vermittelte sittliche Gefühl eine lebendige Macht geworden ist, gibt es ebendamit dem Willen eine den endlichen Antrieb überwindende Kraft. Darin also, dass die unmittelbare endliche Lust oder Unlust, die Selbstheit nach ihrem unmittelbaren vorausgesetzten Sein sich im Gegensatze gegen die erst geistig vermittelte sittliche Versöhnung geltend macht, — darin haben wir den wahren Ausdruck der inneren Tiefe und Nothwendigkeit des Bösen. Denn das vorausgesetzte endliche Sein und Wesen des Ichs, also die unmittelbare Lust und Unlust, ist ja eben als solche vor allem sittlichen Gefühle eine Macht; dieses muss erst anerzogen und durch geistige Thätigkeit geweckt werden, es kann ferner jederzeit nur auf diese geistig vermittelte Weise sich geltend machen, während dagegen jene erstere Macht eine schon ursprünglich eingewurzelte, jederzeit an sich selbst vorhandene und unmittelbar durch die Umstände mehr oder weniger verstärkte ist. Desshalb behauptet das religiöse Bewusstsein mit Recht die gänzliche Unfähigkeit des Willens für sich selbst zu dem im wahren Sinne sittlich Guten, da er für sich nichts als die Selbstheit seines vorausgesetzten endlichen Wesens ist, also nothwendig immer dem unmittelbaren endlichen Antriebe folgt, welcher, selbst wenn er seinem gegenständlichen Inhalte nach ein sittlich berechtigter ist, doch als dieser blosse unmittelbare Antrieb noch nichts geistig Sittliches ist. In dieser Auffassung des Bösen also haben wir zwar auch die Begriffe des Unmittelbaren (oder schon Vorausgesetzten) und des geistig Vermittelten in ihrer Bedeutung geltend gemacht, allein wir haben sie in ihrer praktischen Macht und Bedeutung, nicht in jener einseitig theoretischen, wie bei Hegel.

Digitized by Google

Allein wenn wir so dem religiösen Bewusstsein sein Recht gegeben haben, so hat sich auch andererseits im Gegensatze gegen jene rein religiöse Anschauung von einer erst geschichtlich gewordenen, durch einen Abfall hereingekommenen Sündhaftigkeit vielmehr die ursprüngliche innere Begründung des Bösen gezeigt. Nur eine solche Anschauung, die in unbedingter einseitig praktischer Weise die ganze Wirklichkeit ursprünglich durch die allgemeine sittliche Kausalität gesetzt sein lässt, ohne von der theoretischen natürlich bedingten Gesetzmässigkeit zu wissen, mit welcher auch das geistige Sein ist, nur eine solche Anschauung muss ebendesshalb die wirkliche thatsächliche Macht des Bösen und die sonstigen Uebel auf einen anfänglichen (in Wahrheit unerklärten) Abfall zurückführen und von einer eingetretenen Verderbniss der Natur sprechen, weil ja von vornherein die ganze Wirklichkeit nach ihrem ursprünglichen Sein in einer noch einseitig praktischen, von der wahren natürlichen Bedingtheit aber abstrahirenden Weise nur als Dasein des Guten aufgefasst ist. — Dagegen ist durch jene Begründung des Bösen aus der ursprünglichen endlichen Bedingtheit des menschlichen Wesens in keiner Weise die Geistigkeit und Freiheit des Bösen aufgehoben; denn das Böse selbst besteht erst darin, dass der im unmittelbaren endlichen Sein des Ichs (in der unmittelbaren endlichen Lust und Unlust) liegende Antrieb in die freie geistige Form des selbstständigen Wollens und Handelns erhoben wird. Der Wille ist und bleibt hierin die freie selbstständig für sich geschiedene Form der Selbstbestimmung, und nur desshalb, weil er für sich die blosse noch inhaltsleere (wenn auch freie) Selbstheit seines übrigen bestimmten Wesens ist, sich also diesem gemäss bestimmt, nur desshalb (also zufolge dieser geistigen, nicht aber unmittelbar natürlichen Nothwendigkeit) erhebt er jenen unmittelbaren endlichen Antrieb in die Form des geschieden selbstständigen freien Handelns.

Wir haben in dem Obigen die Grundzüge einer konsequenten dogmatischen Anschauung entwickelt, einer solchen, welche nirgends die rein praktische geistig sittliche Wahrheit und Tiefe des religiösen Bewusstseins aufhebt, son-

Digitized by Google

dern sie durchaus nur auf ergänzende Weise denkt, d. h. sie zugleich in ihrer vorausgesetzten natürlichen Bedingtheit (oder theoretischen Gesetzmässigkeit) begreift und sie nur eben so weit berichtigt, als sie dieselbe zu dieser ihrer vollständigen Wahrheit ergänzt. Wir haben darin den einfachen wahren Ausdruck dessen, was längst das innerste Ziel nicht blos der philosophischen Entwicklung, sondern der neueren Wissenschaft überhaupt und ihres Verhältnisses zur Religion gewesen ist. Denn ausser der blossen Philosophie ist es ja vor Allem auch schon die Naturwissenschaft überhaupt, welche von Anfang der neueren Geschichte an auf jene Einigung des rein religiösen Inhaltes mit der wahrhaft natürlichen Gesetzmässigkeit des Seins hingearbeitet hat. Und eben darauf, dass in dem Obigen das Ziel der neueren wissenschaftlichen Entwicklung im Ganzen (nicht etwa blos der bisherigen für sich selbst einseitigen philosophischen Entwicklung) ausgesprochen ist, dass also darin die ideale geistige Wahrheit des religiösen Bewusstseins und der bisherigen Philosophie mit dem Realismus der wahrhaften Natur geeinigt ist, darauf beruht der unterscheidende Anspruch, welchen diese wissenschaftliche Anschauung der Dinge macht [1]).

---

1) Einem gewissen Hr. Dalmer, welcher in dem Jahrg. 1850 des Reuter'schen Repertoriums eine Anzeige des 1. Theils meiner Schrift »die Weltalter« gegeben hat, scheint jene oben bezeichnete Grundanschauung derselben besonders unfasslich geblieben zu sein. Wenn ich die intensive selbstständige Realität des Ausgedehnten als Princip der Wirklichkeit aufstelle, so ruft dieser Hr. Dalmer aus: »man traut seinen eigenen Augen kaum; ist denn nicht das, was hier das Qualitative, Intensive u. s. w. genannt wird, dasselbe, was in der früheren Philosophie als ideales Moment bezeichnet wurde, haben wir also nicht auch hier Idealismus«? Dieser lächerliche Einwand wird gegen mich erhoben, der ich selbst S. 116 ausdrücklich sage, dass ich mit jenem Principe »den wahrhaft realen [d. h. wahrhaft bestimmten, nicht blos formellen und von der Abstraktion des blossen Selbstbewusstseins aus gebildeten] Begriff des subjektiven und in diesem Sinne also ideellen Elements in aller Wirklichkeit aufstelle«!

Digitized by Google

Zugleich ist in diesem Obigen das vollendete objektive Gegenstück gegen die noch subjektive Kant'-

Wenn ich mein System reinen Realismus genannt habe, desshalb weil es von der über das blosse Selbstbewusstsein wahrhaft hinaus liegenden reinen Realität, von der wahrhaften Natur ausgeht, muss denn dann dieser Begriff in jenem gröbsten plumpen Sinne gefasst werden, als ob er einfach das Gegentheil des Idealismus bezeichne und nicht selbst die Wahrheit dieses letzteren in sich enthielte? Jedoch über dergleichen wird man sich bei diesem Recensenten nicht wundern, wenn man erfährt, dass derselbe gerade den entscheidenden Punkt meiner ganzen Anschauung, nämlich jene Begründung des intensiven (subjektiven oder selbstständigen) Princips durch den Begriff der erfüllenden (ausgebreiteten) Realität, im Gegensatze gegen die subjektive Abstraktion des blossen Ausser einander, gar nicht einmal erwähnt! Davon, dass ich hierin ein ungeachtet der natürlichen Bedingtheit ebensosehr unsinnliches, intelligibles und desshalb auch geistiges Princip aufstelle, nichts weniger als einen blossen Materialismus, kann dann dieser Hr. Dalmer keinen Begriff haben. An groben Entstellungen kann es daher natürlich auch nicht fehlen, wie mir namentlich einmal die alberne nichtssagende Aeusserung zugeschrieben wird, dass es die Nothwendigkeit sei, welche die entgegengesetzten Formen setze. In Wahrheit aber ist in der betreffenden Stelle mit Beziehung auf jenen in seiner Nothwendigkeit nachgewiesenen Grundgegensatz der Elemente in aller Wirklichkeit vielmehr das gesagt, dass es seine und dieselbe Nothwendigkeit sei, welche in wahrhaft entgegengesetzter Weise die höhere Form gegenüber von der vorangehenden begründe«, so dass die vorangehende Form nie selbst der Grund der höheren sei, diese letztere vielmehr ihren eigenen inneren Grund in der allgemeinen intensiven Realität des Ausgedehnten habe, von welcher die vorangehende Form nur eine noch unvollkommene Aeusserung ist. Diess ist, wie ich denke, etwas Anderes, als jene alberne nichtssagende Phrase. Allein dieser würdige Rencensent geht noch weiter, er sagt: »Alles, was zur Erhärtung meiner Meinung, als ob die Religion aufgehoben werden müsse (!), vorgebracht sei, lasse sich auf folgenden Satz zurückführen: „In der Religion bringt zwar das Selbst sich seinem Gotte zum Opfer, aber nur um sich selbst desto mehr zu gewinnen". Danach wäre alle Religion Jesuitismus; wer eine solche Theorie aufstellen kann, aus dessen Seele muss freilich jede Spur wirklicher Religion weggelöscht sein". Ich frage diesen Hrn. Dalmer, wo in meiner ganzen Schrift sich

Digitized by Google

sche Kritik aufgestellt. Denn so wie die letztere von der reinen Anschauung ausgeht, so sind auch wir von derselben ausgegangen; allein während Kant in derselben blos die subjektive ideale Bedingung unseres Bewusstseins sieht, so erkennen dagegen wir in der reinen Anschauung zugleich die unabhängig natürliche Bedingtheit des Bewusstseins, also ihre wahre objektive Bedeutung, und während Kant einfach im Gegensatze gegen die reine Anschauung sich zum Gedanken des intelligibeln reinen Ansich der Dinge erhebt, so gehen dagegen wir zwar auch über die blosse subjektive Anschauung hinaus zum Gedanken der reinen objektiv existirenden Realität, allein wir haben zugleich gesehen, wie erst von der reinen Anschauung selbst (von der Ausdehnung) aus das wissenschaftliche Denken der wahrhaften Realität möglich ist. Wir haben daher zwar auch im Gegensatze gegen die sinnliche Erscheinung ein nur mittelst des Denkens zu erfassendes, nicht sinnlich vorstellbares, sondern intelligibles unsinnliches Princip der Wirklichkeit aufgestellt (die intensive Realität in der ursprünglichen zugleich noch unsinn-

---

ein derartiger auch nur annähernder Satz findet, wie jener obige, den er mit Anführungszeichen hergesetzt hat? Gegen eine so leere und nichtswürdige Denunciation gibt es keine andere Antwort als die ausgesprochene Verachtung. Derselbe Hr. Dalmer bezeichnet endlich die geistig sittliche Unendlichkeit, die ich aufstelle, als eine „formale", die sich unter das Fatum der Natur beuge. Welcher vernünftige Sinn mit jener Bezeichnung „formal" (sollte heissen: geistig praktische sittliche Unendlichkeit der Versöhnung im Gegensatze gegen eine theoretische Unendlichkeit des vorausgesetzten Wesens) verbunden werden soll, muss ich Geistern wie diesem Recens. überlassen; wohl aber sehe ich, dass bei diesem Hrn. Dalmer sich in der rohesten Weise jene Anschauung äussert, wornach die Religion wesentlich in dem Glauben an eine schon vorausgesetzte (also dem Geiste schon äusserlich gegebene) Unendlichkeit des eigenen Seins bestehen soll und wornach es keine sittliche Versöhnung gäbe, wenn der Mensch nicht schon von Natur, seinem vorausgesetzten Wesen nach, von der Endlichkeit frei wäre. Und solche Menschen, die gar keinen Begriff von reiner Sittlichkeit haben, wollen sich brüsten als Vorfechter der Religion!

Digitized by Google

lichen Allgemeinheit ihres Begriffes), allein wir haben zugleich gesehen, wie diess intelligible Princip nur unter der Voraussetzung seines selbst natürlich bedingten ausgedehnten Seins ein realer Begriff ist, selbst nur so möglich ist. Gerade desshalb, weil es sich um das rein objektive unabhängige Ansich der Dinge handelt, kann dasselbe nicht ein blos intelligibles (ein Objekt des reinen Selbstbewusstseins) sein, sondern muss den über das Selbstbewusstsein hinausliegenden objektiven Inhalt der reinen Anschauung (d. h. die Ausdehnung als erste Wesensbestimmung) in sich schliessen, obwohl es auch wiederum über die blosse subjektive Anschauung hinausliegt. Auf diese Weise haben wir also in der reinen Anschauung (nämlich in deren objektiver Form, dem Raume oder der Ausdehnung) die objektive Vermittlung zwischen dem blossen Denken und dem wahrhaften Wissen, während dagegen bei Kant die reine Anschauung nur die subjektive Vermittlung ist, durch welche die logischen Kategorieen auf den Inhalt der Erfahrung ihre Anwendung finden (nämlich vermittelst der subjektiven Form der reinen Anschauung, der Zeit). Wir stimmen aber ferner mit Kant wiederum darin vollkommen zusammen, dass die theoretische Vernunft noch ganz im endlich bedingten Sein sich bewege, noch kein wahrhaft Unendliches kenne, dass vielmehr erst die praktische Vernunft im Begriffe des Sittlichen die wahrhafte Unendlichkeit aufstellt. Allein während Kant die praktische Vernunft in einseitig unbedingter Weise ganz von der theoretischen losreisst, sie als diese theoretisch unbegriffene transcendente Thatsache hinstellt und hierin, wie in allem Uebrigen, nichts als der unbewusste Ausdruck des ganzen vorangegangenen von der theoretischen Gesetzmässigkeit noch losgerissenen und einseitig praktischen Verhaltens der religiösen Anschauung ist, so wurzelt dagegen für uns der Begriff des Sittlichen ganz in dem vorausgehenden theoretischen Wissen selbst und schliesst ebendamit im Gegensatze gegen die kalte transcendente Gesetzlichkeit des Kant'schen Handelns zugleich die volle wahrhafte Einigung mit dem gegenwärtigen wahrhaft menschlichen Sein in sich. — Die ganze innere Bedeu-

Digitized by Google

tung dieser nothwendigen Parallele lässt sich kurz dahin aussprechen, dass Kant unbewusst noch im Geiste des vorangegangenen von der natürlichen theoretischen Gesetzmässigkeit entfernten und einseitig praktischen Verhaltens die blosse Subjektivität des Bewusstseins ausgesprochen hat, während wir umgekehrt die einseitige Subjektivität des blossen Bewusstseins in dem Sinne geltend machen, um anstatt der noch einseitig praktischen und desshalb subjektiven Anschauung des rein religiösen Bewusstseins und im Gegensatze gegen den entsprechenden Idealismus der Philosophie vielmehr zugleich die wahrhaft natürliche reale Bedingtheit des Seins geltend zu machen und die geistig unendliche Wahrheit mit derselben zu einigen.

Und hiemit wird das Bisherige nach allen Seiten hin seine in sich zusammenstimmende und geschlossene Bestätigung erhalten haben. Eine solche Kritik freilich, welche in der eben bezeichneten Weise das wahre objektive Gegenstück gegen die Kant'sche bildet, hat in ihrer Zeit noch ganz andere Schwierigkeiten zu besiegen, als einst die Kant'sche; nicht blos findet sie zufolge des gleichzeitigen allgemeinen Umschwunges keine solche Zeit mehr, wie jene, die einst in Kant die Morgenröthe eines neuen Tages der Philosophie begrüsst hat, sondern sie steht auch in einem ganz anderen principiellen Verhältnisse zum rein religiösen Bewusstsein selbst. Es handelt sich ja in ihr eben um die letzte bewusste Scheidung zwischen der rein religiösen Anschauung und dem ergänzenden selbstständig theoretischen Bewusstsein. Allein wie es sich schon hiebei um ein ganz anderes grösseres und bleibenderes Ziel handelt, als einst in der Kant'schen Kritik, so wird auch von hieraus erst ein anderes fruchtbareres Verhältniss des Wissens zu den übrigen praktischen Fragen der Zeit möglich sein. Denn aus dem, was anderwärts über die rechtliche Grundfrage der Zeit und deren Verhältniss zum christlichen Bewusstsein gesagt worden ist, erhellt von selbst, dass auch hier eine ganz analoge Ergänzung des bisherigen einseitig abstrakten und selbstisch formellen (mit einem Worte idealistischen) Rechtsbewusstseins durch die vollständigen und bestimmten gegenständlichen

Digitized by Google

Bedingungen der ganzen Bestimmung Aller Statt finden muss, dass ebenso, wie die religiöse Anschauung durch das Wissen sich zu ihrer rein geistigen sittlichen Wahrheit und zum Bewusstsein des universellen natürlichen Gesetzes der Dinge vollenden muss, so auch im Rechtsdasein durch jene Ergänzung erst aus dem selbstisch partikulären und zersplitterten Zustande die universelle (und damit auch sittlich erneuende) Ordnung entspringen kann.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische und Philosophische Schriften.

Verlag von **C. P. Scheitlin** in Stuttgart und durch jede Buchhand
Deutschlands und der Schweiz zu beziehen:

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirc

Unter Mitwirkung

von

Prof. Dr. Gieseler in Göttingen, Prof. Dr. Hagenbach in Basel, Prof. Dr. H
in Erlangen, Prof. Dr. Hundeshagen in Heidelberg, Prof. Dr. Lücke in Götti
Prof. Dr. Jul. Müller in Halle, Prof. Dr. Nitzsch in Berlin, Prof. Dr. Schenk
Heidelberg, Prof. Dr. Thilo in Halle, Prof. Dr. Tholuck in Halle, Prof. Dr. Twes
Berlin, Prof. Dr. Ullmann in Heidelberg, Prof. Dr. Umbreit in Heidelberg u.

herausgegeben von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Halle.

Das Werk wird aus 10 Bänden bestehen, jeder Band à 50 Bogen besteht
10 Lieferungen. Der Subscriptions-Preis per Lief. ist 24 kr. od. 8 Ngr
Erschienen sind: I. Band, 1s und 2s Heft. — Jährlich sollen 2 Bände erschi

---

BIBLISCHE DOGMATIK

von

J. L. SAMUEL LUTZ,

der Theologie Doctor und ordentlichem Professor.

Nach dessen Tode herausgegeben von Dr. R. Rüetschi.

Mit einem Vorworte

von

Prof. Dr. Schneckenburger.

Gross Octav. Geheftet. fl. 4. 30 kr. oder Thlr. 3. —

Aus Tholucks lit. Anzeiger, Nr. 57:

— „Bei diesem Allen ist das Werk ein schönes Denkmal des verewigten Manne
sänken in gewissen Händen die Münzen nicht so sehr im Curse, wir würden es zunäch
gesinnungstüchtiges Werk nennen; man sieht überall den ganzen Mann mit Kopf,
und Willen, einen redlichen, sittlich kräftigen und frommen Mann. Es ist auch ein auf
neller Anschauung und fleissiger Forschung beruhendes Werk."

BIBLISCHE HERMENEUTIK

von

J. L. Samuel Lutz,

der Theologie Doctor und ordentlichem Professor.

Nach dessen Tode herausgegeben von Adolf Lutz.

500 Seiten gr. 8. broch. fl. 5. — oder Thlr. 3. 8 Ngr.

Die biblische Hermeneutik ist in neuerer Zeit nicht in dem Maase kultivirt worden
es der Umschwung der gesammten theologischen Wissenschaft erwarten liesse. Namentli
die einheitliche hermeneutische Behandlung des Alten und Neuen Testaments als eines o
schen Ganzen ziemlich zurückgeblieben; es darf demnach ausgesprochen werden, dass die
meneutik einem wirklichen Bedürfnisse der Gegenwart entgegenkomme.

Digitized by Google

Zur kirchlichen Christologie.

Die orthodoxe Lehre

vom

pelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung.

Von

Dr. M. Schneckenburger.

Neue, erweiterte Bearbeitung.

gr. 8. Geheftet. fl. 2. 30 kr. oder Thlr. 1. 20 Ngr.

Die Schrift, welche wir hiemit dem theologischen Publikum übergeben, trägt zwar die beste ehlung in dem Namen ihres Herrn Verfassers an sich, der unter den hervorragenden Theo- der Neuzeit längst mit Auszeichnung genannt, im besondern den wohlbegründeten Ruf iger, streng wissenschaftlich erschöpfender Kenntniss der Lehrverschiedenheit zwischen ranern und Reformirten sich erworben hat.

Die christliche Passafeier

der drei ersten Jahrhunderte.

eich ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums und zur Evangelienkritik.

Von **K. L. Weitzel,**

Diakonus zu Kirchheim u. T.

Mit einem Anhange: **Die Passafragmente im Originaltext.**

gr. 8. Velinpapier. fl. 3. 18 kr. oder Thlr. 2. —

Der Verfasser hat in dieser Monographie einen Gegenstand bearbeitet, den Neander mit einen der dunkelsten der christlichen Alterthumskunde nennt. Diese Schrift kommt somit Bedürfniß der Wissenschaft entgegen, und das um so mehr, als der Gegenstand derselben in den theologischen Kämpfen der Gegenwart eine unerwartete Bedeutung erlangt hat.

Religion und Natur.

bdgloſſe eines Proteſtanten zu Hirſcher's Erörterungen über die großen religiöſen Fragen der Gegenwart.

Von

Dr. **Guſtav Widenmann.**

Geheftet. fl. 1. 30 kr. oder Thlr. 1. —

Dieſes eben ſo geiſtreich als frommen Gemüthes geſchriebene Werkchen liefert einen gewiß unbedeutenden Beitrag zur Löſung der im Vordergrund der wiſſenſchaftlichen Zeitbeſtre- en ſtehenden Aufgabe, das Chriſtenthum mit den Geſetzen der Natur auszuſöhnen. Obgleich einem Arzte verfaßt, iſt es doch geeignet, nicht bloß das Intereſſe jedes Gebildeten haupt, der zur Orientirung in den verſchiedenen Richtungen der Gegenwart und zur ver- tmäßigen Begründung ſeines Glaubens einen Anknüpfungspunkt wünſcht, ſondern auch das reſſe jedes Philoſophen und Theologen vom Fach in hohem Grade in Anſpruch zu ien.

Der Prophet Jeſaja.

Erklärt von

Dr. Ernſt Meier.

Erſte Hälfte.

gr. 8. 298 Seiten. Preis fl. 2. — oder Thlr. 1. 10 Ngr.

Der Herr Verfaſſer ſagt in ſeinem Vorwort:

„Trotz der mehrfachen Bearbeitungen, die den Reden des Jeſaja's in unſerer Zeit zu Theil rden, ſchien mir eine neue vollſtändige Auslegung derſelben ein weſentliches Bedürfniß. e im Geringſten die Verdienſte meiner Vorgänger zu verkennen, war ich doch nicht in der , ihre Erklärungen etwa nur zu ergänzen und in Einzelnheiten korrigiren zu können. Ich te mich vielmehr zu einer vollſtändigen Erklärung des Buches entſchließen, weil theils vieles elne nur durch die Geſammtauffaſſung ſelbſt in weſentlichen Punkten von der meiner Vor- er abweicht.

„Jede Zeit wird mit neuen Augen und mit neuen Bedürfniſſen die Bibel leſen. Dieſer tz iſt noch lange nicht erſchöpft. Insbeſondere wird man in unſern Tagen die Bedeutſam- der alten hebräiſchen Volksredner vielleicht beſſer als früher zu würdigen wiſſen.“

Digitized by Google

Psyche.

Zur Entwicklungsgeschichte der Seele.

Von

Carl Gustav Carus.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Mit dem Bildnisse des Verfassers.

Groß Oktav. fl. 4. 48 kr. oder Thlr. 3. —

Die Berliner literarischen Blätter sagten über dieses Werk bei Erscheinen der ersten lage: „In dieser „Psyche" des trefflichen Carus liegt uns ein Werk vor, das, wenn es verstanden und innig begriffen wird, in vielen Kreisen des Wissens und Kennens theils di gonnenen Revolutionen befestigen, theils neue vorbereiten kann. Das Werk umfaßt Physi und Psychologie, denn beides ist nur Eines, wie der Verfasser mit Klarheit darlegt. — besitzen Anthropologieen und Psychologieen genug von Philosophen und Theologen mit übe gender Tendenz auf das spekulativ Ethische oder spekulativ Religiöse. Keiner von Allen h entschieden die veralteten Anschauungen von der in zwei Hälften zerlegten Seele aus dem T der Wissenschaft gefegt, wie Carus, und dieß konnte auch nur einem Manne gelingen, der e Arzt und tiefblickender Naturforscher ist, wie geistvoller Philosoph. Sein Werk ist die Schöpf that eines reichen, tiefen und klaren Geistes, der auf dem Grund umfassender, ihrer Wal und innersten Bedeutung nach erkannten Erfahrungen mit selbstbewußter Freiheit des De und schaffenden Gestaltens sich bewegt; es wird belebende, verjüngende Früchte trage Wissenschaft, Kunst und Leben." — Diese neue Auflage ist wesentlich verbessert und ver und auch äußerlich sehr geschmackvoll ausgestattet.

Physis.

Zur Geschichte des leiblichen Lebens.

Von

Carl Gustav Carus.

Mit 61 in den Text eingedruckten Figuren.

Groß Oktav. fl. 4. 48 kr. oder Thlr. 3. —

Eine höchst willkommene Zugabe für jeden denkenden Leser der „Psyche" ist desselben fassers neu ausgearbeitetes, aber längst durchdachtes Werk, die „Physis". Diese Lehre Aufbau des menschlichen Leibes und dem Wesen seiner Verrichtungen gewährt ein wahres S und Ergänzungsstück zur Seelenlehre. Denn Carus stellt nicht dem Leib die Seele, der digen Bewegung des Stoffs die Geistesthätigkeit gegenüber, noch läßt er die Erscheinunge Geisteslebens mit der physikalischen und chemischen Aktion des Nervensystems, besonders de hirns, zusammenfallen, sondern zeigt, wie beide, Seele und Leib, oder Geist und Körp ursprünglich nicht entgegengesetzt, sondern zu einem Ganzen verknüpft sind und entwickelt die Geistigkeit immer mehr hervorblühe aus der Leiblichkeit. Ein vollständiges Erkenne Geistes setzt deßhalb eine tiefere Einsicht in die Bedeutung des Körpers und seiner Thätig voraus, die Lehre von der menschlichen Physis ist die Vorschule für das Studium der m lichen Psyche.

Mnemosyne.

Blätter aus Gedenk- und Tagebüchern.

Von

Carl Gustav Carus.

Groß Oktav. Geheftet. fl. 4. 30 kr. oder Thlr. 3. —

Die Mnemosyne umfaßt das Wichtigste und Interessanteste von Dem, was der Ve seit einer Reihe von 30 Jahren in Tagebüchern und Gedenkblättern niedergelegt hat, un fällt in drei Abschnitte. — Das Ganze bildet eine unerläßliche Ergänzung der früher ver lichten Werke des Verfassers, indem es die subjective Entstehung, Fortbildung und Volle derselben erklärt und so deren wahres Verständniß und richtige Deutung ermittelt.

DE PARMENIDE PLATONICO

disseruit

Cuno Fischer,

Philosophiae Doctor.

fl. 1. — oder 18 Ngr.

Digitized by Google

Vorlesungen
über
Geschichte der neueren Philosophie
von
Dr. Kuno Fischer,
Docent der Philosophie an der Universität in Heidelberg.

Bände. Erschienen ist I. Band, 1. Abth. fl. 1. 45 kr. oder Thlr. 1. —

Der Herr Verfasser sagt in seiner Vorrede: „Die Anlage meines Werkes ist bestimmt durch
luffassung, die ich von der Geschichte der neueren Philosophie habe. Ich strebe weniger
der äußeren historischen Vollständigkeit, womit sich auch die Form meiner Schrift nicht gut
nigen läßt, als nach der klaren und zusammenhängenden Einsicht in die innere Verfassung
hilosophie, wie sie die Geschichte ausgebildet und entwickelt hat. Darum vertheile ich Licht
Schatten nicht gleichmäßig, sondern ich lasse die eigentlichen Brennpunkte dieser Geschichte
ten, so weit sie reichen und verweile nur vorübergehend bei den Systemen, welche ihr Licht
nen Herden angezündet; ich will das Auge meiner Leser auf die Sonnen richten, die das
ament der neueren Philosophie erleuchten und eine Welt von Planeten und Trabanten um
ersammelt haben.

Logik und Metaphysik
oder
Wissenschaftslehre.
Lehrbuch für akademische Vorlesungen
von
Dr. Kuno Fischer,
Docent der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.
fl. 1. 45 kr. oder Thlr. 1. —

Diotima.
Die Idee des Schönen.
Philosophische Briefe
von
Dr. Kuno Fischer,
Docent der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.
fl. 2. 42 kr. oder Thlr. 1. 24 Ngr.

Wenige Schriften erfreuen sich durchwegs so außergewöhnlich günstiger Beurtheilungen, wie
Diotima. Ein Hamburger kritisches Blatt sagt:
„Ernst und edel steht „Diotima" da, ein seelenvolles Bild in sanfter Resignation, mit geistig
er Stirne und zeigt dem Freunde der Weisheit und des sinnigen Ernstes überall in der
und dem durch die Kunst und den Gedanken lichtgewordenen Leben jene Schönheit, die
et, lebt und leuchtet, gleich jenem seligen Lächeln der Götter, das auf allen Wellen glitzert
flimmert an jedem sonnenhellen Tage."

Allgemeine Aesthetik
für gebildete Leser.
Von
Dr. Karl Hinkel,
Professor in Marburg.

Groß Oktav. Velinpapier. fl. 2. 30 kr. oder Thlr. 1. 20 Ngr.

Je mehr sich in unsern Tagen der Sinn und das Interesse für das Schöne und die Kunst
allen Ständen steigert, je mehr namentlich durch die allgemeine Verbreitung der Kunst-
und durch Kunstleistungen jeder Art die ästhetische Bildung allenthalben zunimmt, um so
tritt das Bedürfniß gediegener Schriften hervor, welche die Resultate strenger ästhetischer
chungen nicht blos von echt wissenschaftlichem Standpunkt aus darstellen, sondern zugleich
eine allgemein verständliche Darstellungsweise allen Gebildeten zugänglich machen.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

Einladung zur Subscription

auf eine

vollständige Geschichte

der

Pfalzgrafen von Tübingen,

nach

meist ungedruckten Quellen, nebst Urkundenbuch.

Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Geschichte

von

Dr. L. Schmid,

Hauptlehrer an der Real-Anstalt zu Tübingen.

Näherer Nachweis über das Werk.

Die Pfalzgrafen von Tübingen (von Schwaben) gingen von einem der mächtigsten Gaugrafen-Geschlechter Schwabens aus, das urkundlich bis in die Mitte des zehnten Jahrhunderts, mit großer Wahrscheinlichkeit aber auf das Geschlecht der Bertholdsbaar-Grafen (achtes Jahrhundert) zurückgeführt werden kann.

Die Grafen und nachherigen Pfalzgrafen von Tübingen spielten schon unter K. Conrad II. und K. Heinrich IV., vornehmlich aber unter den Hohenstaufen, eine Rolle von politischer Bedeutung. In dem hohenstaufischen Zeitraum eröffnet sich namentlich das Feld ihrer Thätigkeit, und das reichhaltigste Urkundenmaterial ihrer Geschichte fällt in diese Periode und in die des K. Rudolf von Habsburg, daher die Bedeutung derselben für die ältere schwäbische und deutsche Geschichte.

Noch in späteren Jahrhunderten, nachdem ihr reiches Besitzthum längst vornehmlich an die Häuser Montfort, Helfenstein, Hohenberg, Württemberg, Eberstein und an die von ihnen gestifteten Klöster übergegangen war, sehen wir Nachkommen der ehemaligen Pfalzgrafen von Schwaben auf verschiedenen Schauplätzen auftreten.

Dem Besitzstand nach ist das Haus der Pfalzgrafen von Tübingen nach dem Abgang der Welfen in Schwaben das Erste und Reichste. An ihre meist arrondirten Besitzungen im heutigen Königreich Württemberg, die sich über 14 Oberämter nach der gegenwärtigen Eintheilung desselben erstreckten, reihten sich andere, die heut zu Tage in den königlich-preußischen hohenzollernschen Fürstenthümern, im Großherzogthum Baden, Königreich Bayern, Vorarlbergischen, in der Schweiz, und selbst im fernen Großherzogthum Hessen liegen. — Ihre Geschichte ist ein Beitrag zu der Bestimmung der Gaue und Grafschaften, und in Beziehung auf alte Topographie nicht blos für Württemberg von Interesse.

Die Familie der Pfalzgrafen kam im Laufe der Jahrhunderte in verwandtschaftliche Beziehungen zu dem alten mächtigen Hause der Bregenzer Grafen, zu den Welfen, Hohenstaufen, den Grafen von Zollern, Hohenberg, Urach, Wirtemberg, Dillingen, Helfenstein, Calw, Vaihingen, Löwenstein, Schelklingen, Fürstenberg, Eberstein, Freiburg, den Markgrafen von Hochberg, Grafen von Zweibrücken,

Digitized by Google

den Häusern Rechberg, Limpurg, Waldburg, Grafen von Erbach, Hohenlohe, Leiningen-Westerburg, Salm-Reuburg. Ihre Geschichte ist somit ein Beitrag zur Geschichte dieser Familien, mit denen sie meist in vielfacher Berührung standen.

Von dem eilften Jahrhundert an treten mit den Pfalzgrafen ihre zahlreichen Vasallen und Dienstleute auf, von denen nicht wenige ihr Geschlecht bis auf den heutigen Tag erhalten haben — wir haben somit auch einen Beitrag zur Geschichte des höheren und niederen Adels.

Das Haus der Pfalzgrafen von Tübingen stiftete und dotirte freigebig aus seinem reichen Besitzthum drei Klöster — Blaubeuren (1090), Marchthal (1171) und Bebenhausen (1191) — und beschenkte viele andere. Mit den genannten Klöstern, namentlich mit dem letzteren, blieb die Familie bis in das vierzehnte Jahrhundert herab in vielfachem Verkehr. Wir geben also endlich auch einen bedeutenden Beitrag zu der Geschichte der Klöster.

In der Geschichte unseres Hauses sehen wir alle bedeutenden Erscheinungen des Mittelalters repräsentirt. Die Feudal-Verhältnisse in ihren verschiedenartigen Formen. Das Ritterthum mit seinem Glanze und seiner Tapferkeit. Fehden im Großen und Kleinen. Das Klosterwesen, wie es von seiner ursprünglichen Einfachheit und Armuth zu Reichthum und Pracht gelangt, und sich an die Stelle der ehemaligen großen Grundbesitzer stellt, die dagegen arm geworden sind.

Bei der Ausarbeitung und Anordnung des Stoffes war der Verfasser vor Allem darauf bedacht, dem Ganzen Uebersichtlichkeit und Klarheit zu geben, das Schleppende, Einförmige, welches Werke ähnlichen Inhalts häufig haben, möglichst zu vermeiden. — Dieß zu erreichen, wurden Familien-Glieder, deren besonders in einander greifende Geschichte einen natürlichen Abschnitt bildet, in eine Gruppe gebracht, bei jedem einzelnen Gliede, namentlich bis in's vierzehnte Jahrhundert herab, Hausgeschichte, äußere Geschichte (Antheil an den politischen Begebenheiten) und Familien-Verhältnisse (Genealogisches) besonders unterschieden, am Schlusse die Besitzungen übersichtlich nach einem durchlaufenden Plane aufgezählt, dieselben beim Abschluß einer Linie der Familie zu einem größeren topographischen Bilde, und so fort endlich zu einem Totalbild des Besitzstandes zusammengestellt.

Kritische Untersuchungen über einzelne dunkle Punkte und Abschnitte, namentlich aus dem zwölften Jahrhundert sind, um den Leser nicht im Zusammenhang zu stören, an das Ende der betreffenden Abschnitte verwiesen.

Beigefügt werden ein Verzeichniß der Vasallen und Dienstleute, genealogische Tabellen, und ein vollständiges alphabetisches Inhalts-Verzeichniß.

Im Urkundenbuche finden sich mehrere hundert Urkunden (von dem zwölften Jahrhundert an laufend) abgedruckt, welche der Verfasser meist selbst von den Originalien, nur mit Hinweglassung des gänzlich Unwesentlichen, genau abgeschrieben hat. Diese Urkunden geben dem Leser sogleich die Belege für die vorausgeschickte Geschichte zur Hand, und dienen auch für andere Zwecke als Quelle, so z. B. für sprachgeschichtliche Studien, da sich viele deutsche aus dem dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert darunter befinden. Beigegeben ist eine Anzahl von solchen Urkunden, welche zwar nicht un-

Digitized by Google

mittelbar von den Pfalzgrafen von Tübingen handeln, aber theils ein Beitrag zur alten Topographie ihrer Herrschaft und zur Geschichte der einst zu derselben gehörigen Ministerialen und Vasallen-Geschlechter, theils so allgemein interessant sind [1]), daß der Verfasser, der sie bei Gelegenheit seiner Nachforschungen nach pfalzgräflichen Urkunden aufgefunden, es für seine Pflicht hält, dieselben zu veröffentlichen. — Die beigegebenen Urkunden, welche derselbe in einer Reihe von Jahren — seit dem Anfang der Arbeit sind 12 Jahre verstrichen — nicht ohne bedeutende Opfer mancherlei Art gesammelt hat, sind dem königlichen Haus- und Staats-Archiv in Stuttgart, den Archiven mehrerer Nachbarstaaten, Adels-Familien und Städte Württembergs entnommen.

Schließlich fügt der Verfasser als Zeugnisse für den wissenschaftlichen und historischen Werth seiner Arbeit einige Gutachten von Männern an, die sich seit Jahren lebhaft für die Arbeit interessiren, und den Verfasser vielfach unterstützt haben.

Diese Gutachten lauten wörtlich also:

„Herrn Dr. Schmids handschriftliche Geschichte der Pfalzgrafen von Tübingen habe ich, so weit sie ausgearbeitet war, mit vielem Interesse und erfreulichem Gewinn für meine eigenen Studien gelesen. Diese Arbeit zeichnet sich ebenso durch mühsame und sorgfältige Quellenforschung, als durch neue und glückliche genealogisch-topographische Folgerungen und Zusammenstellungen aus. Eben dadurch wird sie, zumal in Verbindung mit einem reichhaltigen Urkundenbuche, auch über ihren nächsten Gegenstand hinaus, für die schwäbische und deutsche Geschichte sich manigfach aufhellend erweisen.

Tübingen, 29. Jan. 1852. **Dr. Ludwig Uhland.**"

„Dem Herrn Reallehrer Dr. Schmid in Tübingen bezeuge ich, daß seine Geschichte der Pfalzgrafen von Tübingen, von welcher ich mehrere Abschnitte gelesen habe, durch Gründlichkeit der Forschung, erschöpfende Darstellung und Klarheit des Ausdrucks sich vortheilhaft auszeichnet, und daß die beigegebenen Urkunden manchfaches Interesse gewähren.

Stuttgart, den 26. Mai 1852. **Stälin,** Oberbibliothekar."

„Herr Dr. Schmid hat über den Fortschritt seiner Forschungen, die Geschichte der Pfalzgrafen von Tübingen betreffend, die er seit einer längeren Reihe von Jahren her mit so viel Eifer und Talent als Glück verfolgt, von Zeit zu Zeit mich in Kenntniß gesetzt, auch einzelne Abschnitte seiner Arbeit mir mitgetheilt. Indem ich dem in voranstehenden Erklärungen ausgesprochenen Urtheil beistimme, zweifle ich nicht, daß ein so gründliches, durchaus aus den Quellen, und zwar zum großen Theil aus bisher unbenützten, unbekannten Dokumenten geschöpftes Werk über einen wichtigen, speciellerer Beleuchtung noch sehr bedürftigen Theil der schwäbischen Geschichte, bei seinen vielfachen Beziehungen auf die Geschichte der Nachbarländer, nicht blos in dem engeren Vaterlande eine willkommene Erscheinung sein werde.

Tübingen, 14. November 1852. **Haug,** Professor."

Ein weiteres, für das Werk sprechendes Zeugniß ist endlich besonders auch die aufmunternde, namhafte Unterstützung, welche dem Verfasser behufs der Herausgabe desselben, unter geneigter Vermitt-

1) Es sind dieß, unter anderen, bis jetzt nicht bekannte Urkunden der Grafen von Wirtemberg, Zollern, Hohenberg, Helfenstein, Eberstein u. s. w.

Digitized by Google

lung des königlichen Kult-Ministeriums von Sr. Majestät dem König von Württemberg, von dem königl. Ministerium des Auswärtigen, sowie von dem königl. topographischen Bureau durch Zeichnung auf eine sehr bedeutende Anzahl von Exemplaren zugesichert ist.

Der Unterzeichnete, welcher den Verlag dieses Werks übernommen hat, ladet nun alle Freunde der schwäbischen und deutschen Geschichte hiemit zur Subscription darauf ein.

Der Druck desselben hat bereits begonnen und wird in einigen Monaten vollendet sein. Der Umfang des Werks, das in sehr anständiger, jedoch möglichst ökonomischer Ausstattung in groß Oktav erscheint, wird etwa 50 Bogen betragen und der Subscriptions-Preis ist 5 fl. 24 kr. oder 3 Thaler 4 Sgr., der nachherige Ladenpreis 7 fl. oder 4 Thaler.

Alle Buchhandlungen nehmen Subscriptionen an und die Namen der Subscribenten werden vorgedruckt.

Tübingen, Februar 1853. **L. Fr. Fues.**

In der Verlagsbuchhandlung von **S. G. Liesching in Stuttgart** ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Luthers

Lehre von der Kirche

dargestellt von

Julius Köstlin,

Repetent am evangelischen Seminar in Tübingen.

8. 14 Bogen. Eleg. geheftet. Preis 1 fl. 24 kr., 24 Sgr.

Ueber eine der wichtigsten und eingreifendsten Fragen der Gegenwart: die Lehre von der Kirche — bringt jene inhaltreiche Schrift in gedrängter, lichter Darstellung die Gedanken Luther's, wie sie sich dem großen Reformator aus der Fülle seines Geistes und unter den heißen Kämpfen seiner Aufgabe — grundlegend, wie für weitere Entwicklung fruchtbar — aufdrangen, zu einer Uebersicht, die, bisher noch nicht geboten, das vielseitigste Interesse in Anspruch nehmen wird.

So eben ist in unserm Verlage erschienen:

Die

Genesis

erklärt

von

August Knobel,

Professor an der Ludwigs-Universität zu Giessen.

gr. 8. broch. Preis 1 Thaler 15 Ngr.

(Des kurzgefassten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament 11. Lieferung.)

Leipzig. **Weidmann**'sche Buchhandlung.

Bei **S. Hirzel** in **Leipzig** ist so eben erschienen:

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte

von

Dr. H. R. Hagenbach,

Professor der Theologie in Basel.

Dritte verbesserte Auflage.

8. XXII und 771 Seiten. broch. Preis: 4 Thaler.

Digitized by Google

So eben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Prolegomena

zur

Philosophie.

Von

Dr. Friedrich Harms,
außerord. Professor an der Universität Kiel.

Gr. 8. Geheftet. Preis 1 Thaler 9 Sgr.

Diese Prolegomena, indem sie die herrschenden Methoden des philosophischen Erkennens untersuchen, stellen, anknüpfend an Kant's Kriticismus, der Philosophie die Aufgabe, den Begriff der Wissenschaft, wie er in den Erfahrungswissenschaften vorausgesetzt und angewandt wird, zu erklären, und versuchen, daraus die Stellung der Philosopie zu den übrigen Wissenschaften, wie zum praktischen Leben neu zu begründen. Da die Darstellung bei aller wissenschaftlichen Haltung zugleich allgemein verständlich ist, so glauben wir um so mehr, nicht nur das philosophische, sondern das wissenschaftliche und denkende Publikum überhaupt auf das Erscheinen dieser Schrift hinweisen zu müssen. Wenn irgend eine, so möchte sie im Stande seyn, die Fragen zu beseitigen, die von der Philosophie aus, je allgemeiner sie sind, auf allen Seiten das wissenschaftliche und praktische Leben berührt haben.

Braunschweig, Dezember 1852.

C. A. Schwetschke & Sohn (M. Bruhn).

In dem Verlage von **Ferd. Dümmler's** Verlagsbuchhandlung in **Berlin** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Neander, Dr. A., Der heilige Johannes Chrysostomus. In zwei Bänden. Dritte verbesserte Auflage. gr. 8. geh. 3 Thlr 20 Sgr.

Es ist dies Werk eine der Lieblingsarbeiten des verewigten Neander gewesen: vermöge der Verwandtschaft seines eigenen Standpunkts mußte sich Neander ganz besonders durch Chrysostomus, den Märtyrer der Liebe angezogen fühlen und kein's von Neander's wissenschaftlichen Werken dürfte auch für Laien verständlicher und anziehender sein, als gerade unser Chrysostomus, namentlich in der dritten „noch mehr abgerundeten" Auflage dieses schönen Werkes.

Ein besonderer Prospect darüber steht auf Verlangen zu Diensten.

— Antignostikus. Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften. Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Glaubens- und Sittenlehre in den ersten Jahrhunderten. Zweite zum Theil umgearbeitete Auflage. gr. 8. geheftet. 2 Thlr 10 Sgr.

„Möge der gnädige Gott dieses Buch in diesem neuen Gewand mit seinem Segen begleiten und es insbesondere dazu dienen lassen, der theuren Jugend, die sich dem Studium der Theologie weiht, das Bild dieses großen einflußreichen Kirchenlehrers und des Entwickelungsprozesses in dieser ersten Zeit näher zu bringen." Vorwort.

Digitized by Google

Im Verlags-Magazin in Stuttgart ist erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus

und seine Zeit,

nach dessen literarischem Nachlasse, bisher ungedrucktem Briefwechsel, und mündlichen Mittheilungen dargestellt von

Karl Alexander Freiherrn von Reichlin-Meldegg,

Doctor der Theologie, des Kirchenrechts und der Philosophie, der letzteren ordentl. öffentl. Professor an der Ruprechts-Karls-Hochschule zu Heidelberg.

Erster Band, 29 Bogen. Preis 2 fl. 42 kr. oder 1 Thlr 18 Sgr.

Der durch seine theologischen und philosophischen Schriften rühmlich bekannte Herr Verfasser dieses Werkes war nicht nur in einem Zeitraume von zwanzig Jahren einer der vertrautesten Freunde des berühmten Verstorbenen, sondern wurde durch den letzten Willen desselben zu seinem Testamentsvollstrecker und zum unbeschränkten Erben seines ganzen handschriftlichen Nachlasses bestimmt. Derselbe umfaßt nicht nur eine Reihe höchst wichtiger ungedruckten Tagebücher, sowie größerer und kleinerer Abhandlungen des Verstorbenen, unter denen wir besonders eine „Göthe und Paulus" betitelt, nennen, welche die wichtigsten Aufschlüsse über die Beziehungen dieses ausgezeichneten Theologen zu dem großen Dichterfürsten enthält, sondern auch einen in seiner Art einzigen bisher ungedruckten Originalbriefwechsel. Wir nennen hier nur Briefe von Göthe, Jean Paul, Schiller, Herder, Johann Kasper Lavater, der beiden Schlegel, Johann Heinrich Voß, Johann Gottlieb Fichte, Hegel, Wilhelm von Humboldt, Karl Leonhard Reinhold, Schnurrer, Griesbach, de Wette, Röhr, Wegscheider, v. Ammon, K. S. Zachariä, den beiden Hufeland, v. Dalberg, Ladislaus Pyrker, Friedrich August Wolf, Daub, Mannert, L. Wachler, Sigwart, Krug u. s. w.

Das Werk gibt, indem es die Briefe klassischer Größen ganz und wörtlich, die Briefe anderer bedeutenden Persönlichkeiten in Auszügen mittheilt, inwiefern sie zur Charakteristik des Seniors der deutschen evangelisch-protestantischen Gottesgelehrten und seiner Zeit dienen, ein treues und lebensvolles Bild des Wirkens dieses seltenen Mannes, und bisher ganz unbekannte Aufschlüsse über viele literarische Größen der Zeit, in welcher er wirksam war.

Wir machen alle Verehrer und Freunde des Mannes, dessen biblische Forschungen in der Geschichte der Theologie Epoche machen, auf dieses zeitgemäße Werk aufmerksam.

Der zweite und letzte Band wird bis Ostern 1853 erscheinen.

Im Verlage von **F. A. Brockhaus** in **Leipzig** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Hippolytus und seine Zeit.

Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit.

Von **Christian Carl Josias Bunsen.**

Erster Band. Die Kritik.

Mit dem Bildniss des Hippolytus. 8. **Geh. 3 Thlr.**

(Ein zweiter Band folgt in kurzem nach.)

Digitized by Google

So eben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der Preussische legale

evangelische Pfarrer.

Eine Darstellung und Nachweisung gültiger Gesetze, Verordnungen und Vorschriften für die Amtspflichten, Rechte und Verbindlichkeiten der Preussischen evangelischen Geistlichen an

Civil- und Militär-Gemeinden

von

K. G. Woche,

evangelischer Pastor zu Steinkirch.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

gr. 8. 28 Bogen. geh. 1 Thaler 24 Sgr.

Halle. C. A. Schwetschke & Sohn (M. Bruhn).

Von diesem, den evangelischen Amtsgeistlichen, kirchlichen Oberbehörden, Patronaten, Kirchencollegien, u. s. w. des Preussischen Staates unentbehrlichen Werke erscheint jetzt die dritte stark vermehrte Auflage, nachdem die im Jahre 1836 erschienene 2. Auflage eine durchgreifende Bearbeitung erforderte, um die seit jenem Zeitpunkte in der kirchlichen und Pfarramtlichen Gesetzgebung des Preussischen Staates eingetretenen wesentlichen Veränderungen mit aufzunehmen und zu berücksichtigen.

Das Buch enthält in 4 Abschnitten — nächste Amtsverhältnisse der Geistlichen — Amtspflichten und Verbindlichkeiten der Geistlichen — Gerechtsame und Befugnisse — Rechtliche Verhältnisse der Kirche und ihrer Pertinenzien — eine vollständige gedrängte Darstellung der gesammten, für die evangelische Kirche im Preussischen Staate jetzt gültigen Gesetzgebung und gewährt so nicht blos dem evangelischen Amtsgeistlichen selbst, sondern jedem, der nach seiner bürgerlichen Stellung mit Kirchen- und Kirchengemeinde-Sachen zu thun hat, einen sichern und praktischen Leitfaden für seine Berufsthätigkeit.

In **C. A. Koch's** Verlagshandlung (Th. Kunike) in **Greifswald** ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Klöpper, de origene epistolarum ad Ephesios et Colossenses, a criticis Tubingensibus e gnosi Valentiniana deducta. gr. 8. Preis 2/5 Thaler.

Taberistanensis id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir Etaberi annales regum atque legatorum dei ex codice manuscripto Berolinensi arabice edidit et in latinum transtulit I. G. L. Kosegarten. vol. III. gr. 4. Preis 5 2/3 Thaler.

Von der sehr schönen **Tauchnitz**'schen

Haus- und Kirchen-Bibel,

174 Bogen in Quartformat, welche bisher 4 Rthlr. 20 Sgr. kostete, wird bis Ende dieses Jahres, so lange der Vorrath reicht, das Exemplar für 2 Rthlr. durch jede Buchhandlung geliefert. C. Flemming.

Digitized by Google

Bei **A. W. Unzer** in **Königsberg** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Christliche Dogmatik

von

Johannes Heinrich August Ebrard,

Doctor und ordentl. Professor der reformirten Theologie zu Erlangen.

2 Bände. Geh. 5½ Thlr oder 9 fl. 54 kr. rhein.

Der Verf. will keineswegs bloß eine historische Darstellung der alten reformirten Dogmatik geben, noch auch eine Apologie derselben; er giebt, wie er in der Vorrede zum ersten Bande sich selbst ausspricht, eine auf selbstständigen biblisch-theologischen Untersuchungen sich aufbauende, in dogmatischer Terminologie sich vollendende „christliche Dogmatik", welche nur in dem Sinne eine „reformirte" ist, daß sie einen Theologen ref. Bekenntnisses zum Autor hat, nicht aber in dem Sinne, daß derselbe darauf ausgienge, die Sätze der altref. Dogmatiker als solche um jeden Preis rechtfertigen zu wollen. So treu und objectiv er ihr System und ihre Sätze dargestellt hat, so offen hat er sich erlaubt, unentwickeltes (z. B. die Eschatologie) zu entwickeln, und schief entwickeltes (z. B. die Lehre von der Gnadenwahl) neu und anders zu entwickeln, während er dagegen in den Lehren von der Person Christi, von dem h. Abendmahl und von der Kirche durch die h. Schrift selbst mit aller Entschiedenheit auf die reformirte Lehre geführt worden ist. In dem Dogma von der Person Christi dürfte die dogmenhistorische Untersuchung über die von Zwingli und Calvin erneuerte altkatholische, und die von Luther getheilte scholastische Grundanschauung nicht ohne Interesse sein. In einer Zeit, wo die confessionellen Differenzpunkte so viel besprochen werden, wird wohl einem Jeden, welcher Richtung er auch angehöre, ein Werk willkommen sein, worin er über die altreformirte Dogmatik eine treue, unparteiische und unentstellte Belehrung findet. Und diese findet er hier, da der Autor seine Kritik der altref. Dogmatik von seiner historischen Darstellung derselben überall scharf gesondert hält.

In der Unterzeichneten ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Ueber den

alt- und neutestamentlichen Cultus

insbesondere

Sabbath, Priesterthum, Sacrament und Opfer

von **Ernst Sartorius,**

Doctor der Theologie, Generalsuperintendent und Oberhofprediger in Königsberg i. Pr.

gr. 8. Geheftet. Preis 2 fl. 12 kr. Rh.

Der Inhalt vorliegender Schrift — zugleich in die bewegtesten kirchlichen Fragen der Gegenwart eingreifend — wird nicht wenig dazu beitragen, über die Bedeutung und das Gewicht der darin erörterten Lehren für die evangelische Kirche zu orientiren und Schwankendes zu befestigen — zumal aus dem Mund und Herzen eines ihrer bewährtesten Kämpfer, dessen gewichtige Zeugnisse schon seit lange von reichem Segen begleitet sind.

Stuttgart. Verlagsbuchhandlung von **S. G. Liesching.**

Bei **Otto Wigand** in **Leipzig** ist erschienen:

Kampe, Dr. Ferdinand, Prediger, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit. (Geschichte des Deutschkatholicismus und freien Protestantismus.) I. Bd. 1 Thaler oder 1 fl. 48 kr. (Das Werk erscheint in 2 Bänden.)

Digitized by Google

Bei **Vandenhoeck & Ruprecht** in **Göttingen** sind so eben erschienen:

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

von **Dr. H. A. Wilh. Meyer.**

Zweite Abtheilung.

Auch unter dem Titel:

Kritisch-exegetisches Handbuch

über das Evangelium des Johannis.

Zweite vollständig umgearbeitete Auflage.

gr. 8. geh. XIII und 465 Seiten. Preis 1 Thlr 22½ Sgr.

Biblische Geschichte

Mit den Worten der Bibel erzählt

von **Friedr. Wilh. Bodemann**, Pastor zu Schnackenburg.

Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage.

8. geh. 212 S. Ladenpreis 1/6 Thlr. Partheipreis für 24 Exempl. 3 Thlr.

In meinem Verlage ist eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Das

johanneische Evangelium

nach seiner Eigenthümlichkeit

geschildert und erklärt

von

Chr. Ernst Luthardt,

Licentiat, Repetent und Privatdocent der Theologie zu Erlangen.

Erste Abtheilung.

gr. 8. 27 Druckbogen. 3 fl. 9 kr.

Nürnberg, im October 1852. **Conrad Geiger.**

☞ Bücher zu herabgesetzten Preisen. ☜

Werthvolle Werke aus allen Fächern der Literatur, welche von **F. A. Brockhaus** in **Leipzig zu bedeutend ermäßigten Preisen** durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen sind.

Exemplare dieses reichhaltigen Verzeichnisses, das für jeden Bücherliebhaber Beachtenswerthes enthält, sind in allen Buchhandlungen gratis zu erhalten. **Bei einer größern Bestellung werden besondere Vortheile gewährt.**

Digitized by Google

Bei **L. Fr. Fues** in **Tübingen** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Eusebii Pamphili

HISTORIAE ECCLESIASTICAE

libri X. Recognovit Albertus Schwegler, ant. litt. in academia Tubingensi prof. p. e. Accedit brevis adnotatio critica.

8. maj. broch. 3 fl., 1 Thlr. 24 Ngr.

Die vorliegende Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius bietet einen correcten, an zahlreichen Stellen kritisch berichtigten Text, dem ein ausgewählter kritischer Apparat, sowie genaue Nachweisungen der von Eusebius benützten Quellen beigegeben sind. Vier reichhaltige und aufs Sorgfältigste ausgearbeitete Register erhöhen die Brauchbarkeit dieser Ausgabe, die allen Freunden kirchenhistorischen Quellenstudiums schon desshalb sehr erwünscht sein wird, da bisher der hohe Preis der vorhandenen Ausgaben nur Wenigen die Anschaffung dieses wichtigen Geschichtswerks möglich gemacht hat.

Die Epochen

der kirchlichen Geschichtschreibung.

Von Dr. F. Chr. Baur, ordentl. Professor der Theol. an der Universität Tübingen. gr. 8. geh. 2 fl., 1 Thlr. 6 Ngr.

Eine Charakteristik der Kirchenhistoriker von der ältesten Zeit *bis in* die neueste, der verschiedenen Formen ihrer Geschichtsanschauung und des allgemeinen Entwicklungsganges der kirchlichen Geschichtschreibung, zur Einleitung in die Kirchengeschichte und Orientirung über den gegenwärtigen Standpunkt ihrer Behandlung.

DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Von Prof. Dr. Ed. Zeller. gr. 8. 1844—1852.

Drei Theile. 15 fl. 30 kr., 9 Thlr 5 ngr.

Die Vorzüge des jetzt vollständig vorliegenden Werkes sind bekannt. Es ist anerkannt, dass sich keine andere Bearbeitung der alten Philosophie durch eine gleich glückliche Vereinigung von gelehrter Genauigkeit und philosophischem Geiste, wissenschaftlicher Gründlichkeit und lichtvoller Klarheit der Darstellung auszeichnet. Indem ich mich daher jeder weiteren Bemerkung hierüber enthalte, füge ich nur noch bei, dass der Herr Verf. den theologischen Ansichten der griechischen Denker besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und auch über ihre Beziehung zum Christenthum fruchtbare Winke gegeben hat, wesshalb das Werk das Interesse der Philosophen und der Theologen gleich sehr in Anspruch nehmen wird.

Digitized by Google

In der Verlagsbuchhandlung von **A. Dittmer** in **Lübeck** ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Noack, Dr. L., die Theologie als Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus dargestellt. gr. 8. 1853. geh. Preis 1 1/3 Thlr.

Im vorigen Jahre erschien:

Noack, Dr. L., die Prinzipien der evangelischen Kirche und die Aufgabe der speculativen Theologie. 8. 1852. geh. Preis 6 Sgr.

In der **Osiander'**schen Buchhandlung in **Tübingen** erschien so eben und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Die Form

der hebräischen Poesie

nachgewiesen

von **Ernst Meier,**

Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität Tübingen, Mitgliede der Berlinischen Gesellschaft für deutsche Sprache.

gr. 8. Eleg. geh. Preis 1 fl. 12 kr. rhein., 21 Ngr.

Ueber den Geist der hebräischen Poesie, den Herder zuerst treffend nachgewiesen, hat man den Leib, die Form, in welcher jener Geist verkörpert hervorgetreten, fast ganz übersehen und miskannt. Der Verfasser der obigen Schrift hat nun zum ersten Male streng wissenschaftlich nachgewiesen, dass die hebräische Poesie, ohne die künstlichen Versmaasse der Inder, Griechen und Araber zu haben, dennoch nicht maass- und formlos sei, vielmehr ein sehr bestimmtes Zeit- und Versmass mit regelmässigem Strophenbau besitze. — Somit bildet diese Schrift eine nothwendige Ergänzung zu jeder alttestamentlichen Einleitung so wie ein wichtiges Hülfsbuch für jeden, dem es um ein näheres Verständniss der heiligen Poesieen des alten Testamentes zu thun ist.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

EPISTOLA

ADAMI BALSAMIENSIS AD ANSELMUM.

EX CODICE COLONIENSI

EDIDIT

HOFFMANNUS FALLERSLEBENSIS.

Geh. 8 Sgr.

Diese Brochüre ist namentlich für Sprachforscher von höchstem Interesse, und wird im In- und Auslande zahlreiche Käufer finden.

Neuwied, im März 1853. **G. A. van der Beeck,**
Hofbuchhändler.

☞ Von dem mit dem allgemeinsten Beifall aufgenommenen ☜

Kleinern Brockhaus'schen Conversations-Lexikon

ist soeben das **zweite Heft** erschienen. **Unterzeichnungen nehmen alle Buchhandlungen an. Das Werk erscheint in 4 Bänden oder 40 Heften zu 5 Ngr. = 4 gGr. = 18 Kr. Rh.**

Digitized by Google

Bei **L. Fr. Fues** in **Tübingen** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das Markusevangelium

nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. Von Dr. F. Chr. Baur, ordentl. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. gr. 8. 1851. geheftet. 1 fl. 54 kr., 1 Thlr 4 Ngr.

Die Epochen

der kirchlichen Geschichtschreibung.

Von Dr. F. Chr. Baur. gr. 8. 1852. geh. 2 fl., 1 Thlr 6 ngr.

Eine Charakteristik der Kirchenhistoriker von der ältesten Zeit bis in die neueste, der verschiedenen Formen ihrer Geschichtsanschauung und des allgemeinen Entwicklungsganges der kirchlichen Geschichtschreibung, zur Einleitung in die Kirchengeschichte und Orientirung über den gegenwärtigen Standpunkt ihrer Behandlung.

EUSEBII PAMPHILI

HISTORIAE ECCLESIASTICAE

libri X. Recognovit Albertus Schwegler, ant. litt. in academia Tubingensi prof. p. e. Accedit brevis adnotatio critica. 8. maj. broch. 3 fl., 1 Thlr 24 Ngr.

Die vorliegende Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius bietet einen correcten, an zahlreichen Stellen kritisch berichtigten Text, dem ein ausgewählter kritischer Apparat, sowie genaue Nachweisungen der von Eusebius benützten Quellen beigegeben sind. Vier reichhaltige und aufs Sorgfältigste ausgearbeitete Register erhöhen die Brauchbarkeit dieser Ausgabe, die allen Freunden kirchenhistorischen Quellenstudiums schon desshalb sehr erwünscht sein wird, da bisher der hohe Preis der vorhandenen Ausgaben nur Wenigen die Anschaffung dieses wichtigen Geschichtswerks möglich gemacht hat.

DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Von Prof. Dr. Ed. Zeller. gr. 8. 1844—1852. Drei Theile. 15 fl. 30 kr., 9 Thlr 5 ngr.

Die Vorzüge des jetzt vollständig vorliegenden Werkes sind bekannt. Es ist anerkannt, dass sich keine andere Bearbeitung der alten Philosophie durch eine gleich glückliche Vereinigung von gelehrter Genauigkeit und philosophischem Geiste, wissenschaftlicher Gründlichkeit und lichtvoller Klarheit der Darstellung auszeichnet. Indem ich mich daher jeder weiteren Bemerkung hierüber enthalte, füge ich nur noch bei, dass der Herr Verf. den theologischen Ansichten der griechischen Denker besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und auch über ihre Beziehung zum Christenthum fruchtbare Winke gegeben hat, wesshalb das Werk das Interesse der Philosophen und der Theologen gleich sehr in Anspruch nehmen wird.

Digitized by Google

Bei **L. Fr. Fues** in **Tübingen** erscheint demnächst:

Baur, Dr. F. Chr., Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. gr. 8. 31 Bogen.

Dieses Werk ist eine neue Bearbeitung der Kirchengeschichte in der genannten Periode auf dem Grunde der bisherigen Specialuntersuchungen des berühmten Herrn Verfassers, in weiterer übersichtlicher Ausführung.

Reimbuch zu den Nibelungen, verfasst von Paul Pressel. gr. 8. 2 Bogen.

Studien über Dante Allighieri, ein Beitrag zum Verständniss der göttlichen Komödie von Dr. Emil Ruth. gr. 8. 18 Bogen.

In demselben Verlage sind früher erschienen:

Baur, Dr. F. Chr., Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. gr. 8. 1852. geh. 2 fl., 1 Thlr 6 ngr.

— Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. gr. 8. 1851. geh. 1 fl. 54 kr., 1 Thlr. 4 ngr.

— Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. gr. 8. 1848. geh. 1 fl. 30 kr., 27 ngr.

— Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung. gr. 8. 1847. 4 fl. 48 kr., 2 Thlr 27 ngr.

— Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Herrn Dr. Rothe aufgestellten Ansicht. gr. 8. 1838. br. 1 fl. 30 kr., 1 Thlr.

— Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilos. Untersuchung. gr. 8. 1837. br. 1 fl., 18 ngr.

— Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. Zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Auflage. gr. 8. 1836. 4 fl. 30 kr., 2 Thlr 18 ngr.

— Erwiederung auf Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche in seiner Schrift: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. Dr. Baur in Tübingen. Von Dr. J. A. Möhler. gr. 8. 1834. br. 1 fl., 18 ngr.

— Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus. gr. 8. 1832. broch. 2 fl., 1 Thlr 7½ ngr.

Digitized by Google

Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae libri X. Recognovit A. Schwegler, ant. litt. in acad. Tubing. Prof. P. E. Accedit brevis adnotatio critica. 8. maj. br. 3 fl., 1 Thlr. 24 ngr.

Schwegler, Dr. A., Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrh. gr. 8. 1841. 3 fl., 1 Thlr 22½ ngr.

— Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Zwei Bände. gr. 8. 1846. 6 fl. 18 kr., 3 Thlr 25 ngr.

In der **Schnuphase**'schen Buchhandlung in **Altenburg** sind soeben erschienen:

Braune, Dr. K., Herz. Sächs. Consist.-Rath und Gen.-Superint., Sonntagsblätter aus dem Evangelium von Christus. Sonn- und Festtagspredigten gehalten zu Altenburg. gr. 8. broch. 1 Thlr.

Huth, J. C., Vier Erbauungsreden. Gehalten vor den Schülern des Friedrichs-Gymnasiums in Altenburg. gr. 8. brosch. 6 ngr.

Klötzner, Superint. und Oberpf., Reden vor Gebildeten bei Taufen, Trauungen, Communionen und am Grabe. Drittes Bändchen. Zweite Auflage. gr. 8. broch. 15 ngr.

Der Preis der beiden ersten Bändchen, 2te Auflage, ist 1 Thlr.
— Alle drei Bändchen enthalten 74 Reden und zwei Predigten.

Im Verlag der Akademischen Buchdruckerei — University Press — und in Commission bei J. H. Parker, Universitäts-Buchhändler in Oxford, erschien soeben nachstehendes wichtige Werk:

Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia. Edidit Robertus Hussey, S. T. B., Historiae Ecclesiasticae Professor Regius. 3 Bände. 8. carton. 10 Thlr. 15 sgr.

Der erste und zweite Band enthalten den griechischen Text mit der lateinischen Uebersetzung des Valesius und vielen Anmerkungen, und der dritte Band enthält auf 609 Seiten die „Annotationes". — Die typographische Ausstattung des Werkes, verbunden mit stark geleimtem weissen Papier, lässt nichts zu wünschen übrig.

Im Verlage des Unterzeichneten ist soeben erschienen:

Die christliche Dogmengeschichte

nach ihrem organischen Entwicklungsgange in gedrängter Uebersicht dargestellt. Ein Handbuch zum Selbstunterricht von Dr. Ludwig Noack. Preis 2 Thlr. 10 Ngr., oder 4 fl.

Erlangen im Juni 1853. **Ferd. Enke.**

In der Verlagsbuchhandlung von **A. Dittmer** in **Lübeck** ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Sartori, Aug., Cand. theol., Ueber den Laodicenserbrief. Eine exegetisch-kritische Abhandlung. gr. 8. 1853. geh. ¼ Thlr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 019 982 883

Digitized by Google

Digitized by Google